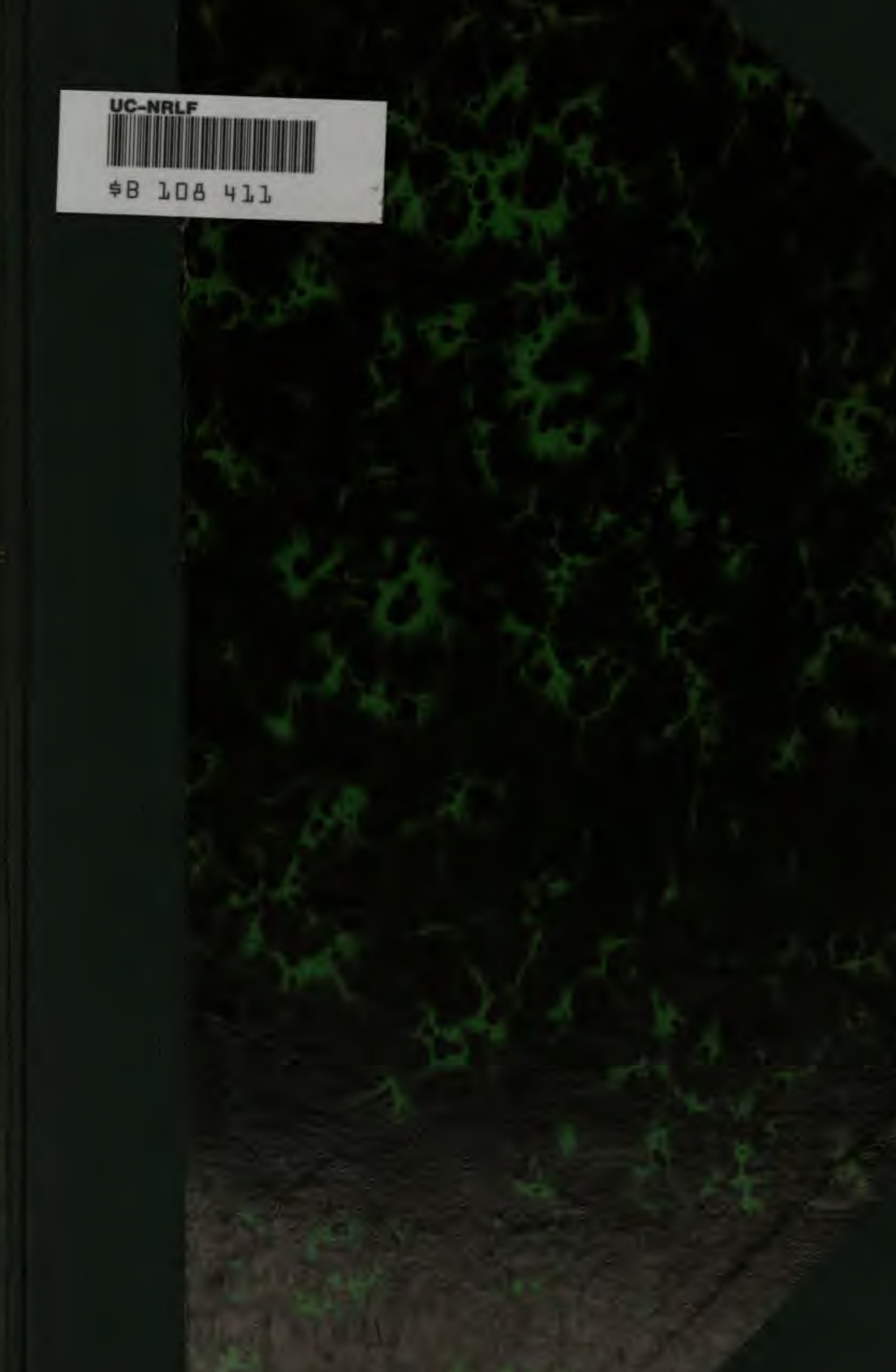
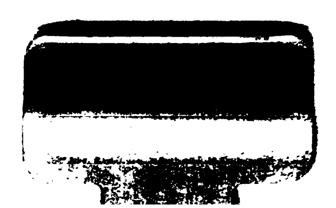
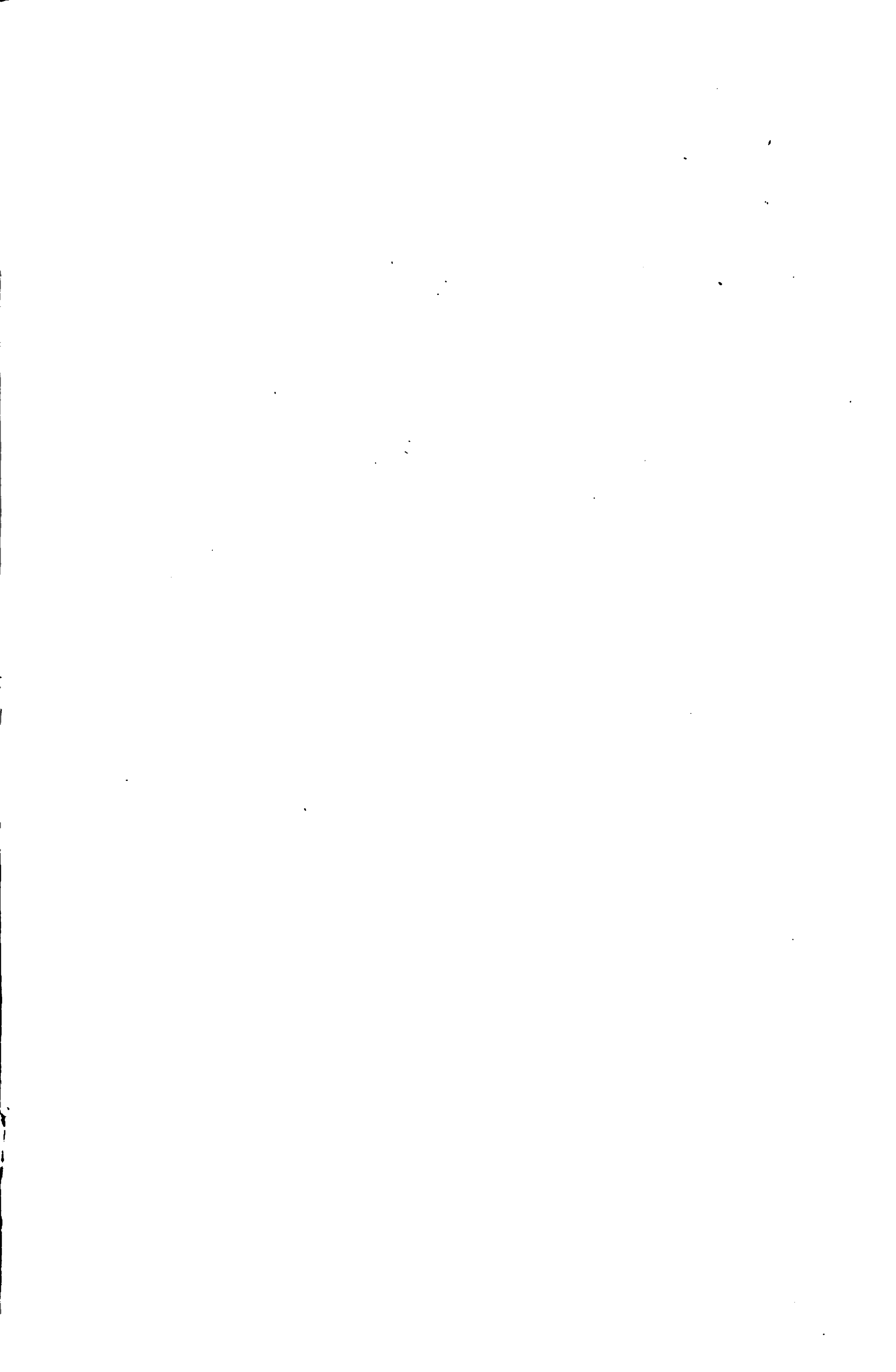
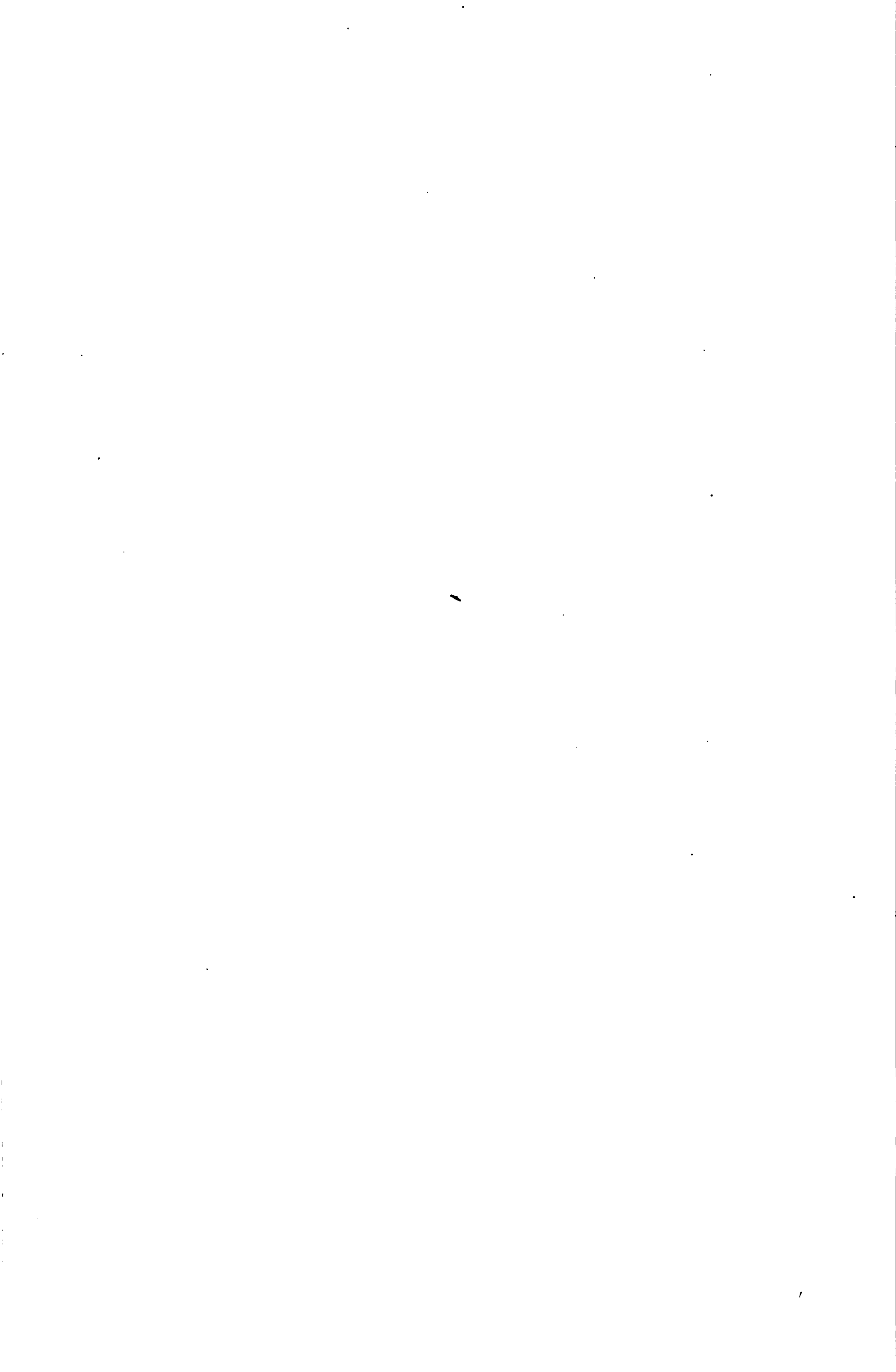

UC-NRLF
$B 108 411







Zwei Abhandlungen

über

T. Flavius Clemens Alexandrinus.

Psychologie und Logoschristologie.

Von

Dr. phil. Paul Ziegert

(Breslau).



Heidelberg.

Verlag von J. Hörning.

1894.

Vorwort.

Diese zwei Abhandlungen sollen nichts als bescheidene Beiträge zu den Forschungen über Clemens Alexandrinus sein. Sie sind niemandem zu Liebe oder zu Leide geschrieben, bezwecken ausschliesslich und allein der Sache zu dienen.

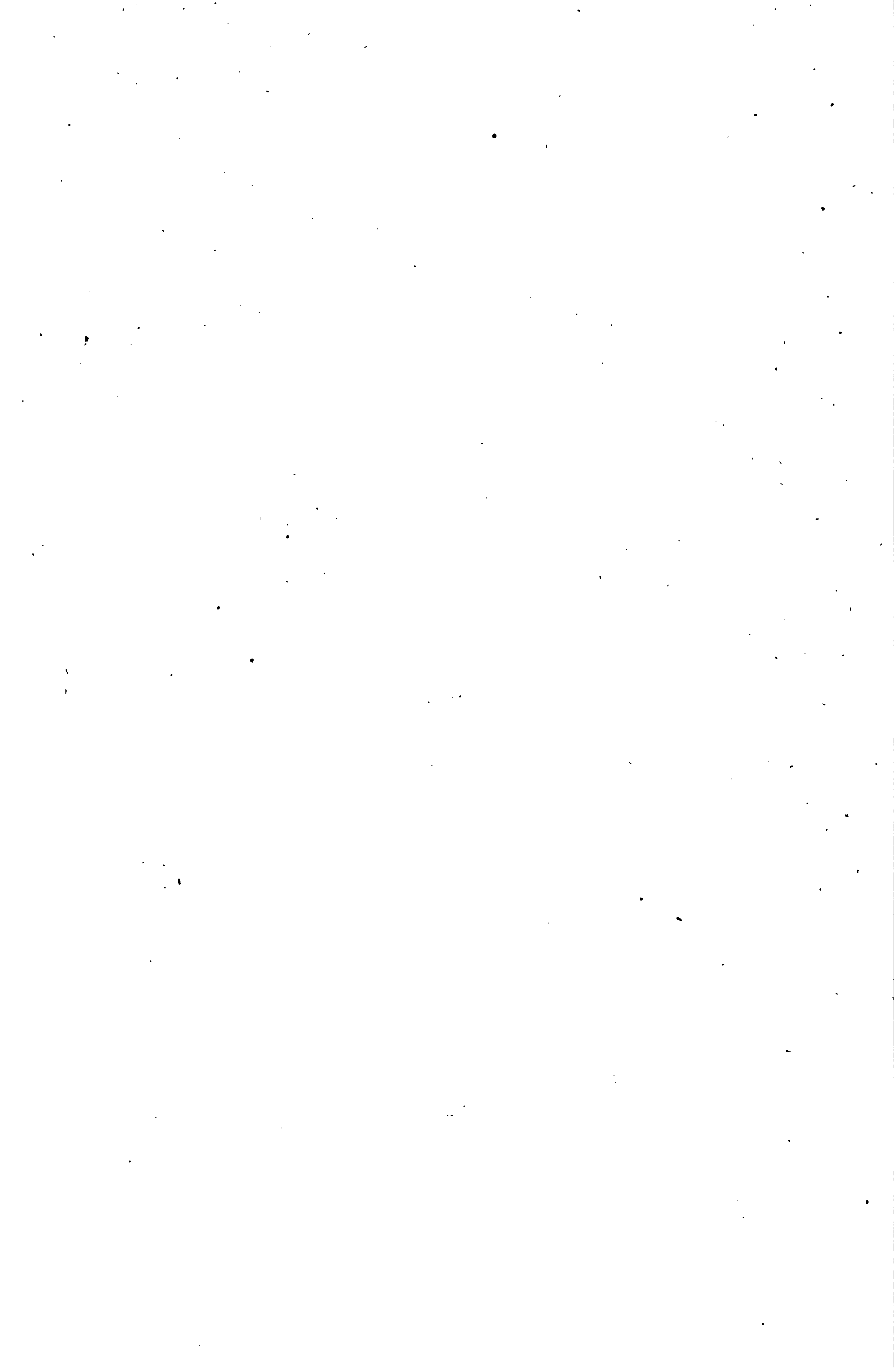
Die erste Abhandlung war in ihrer früheren Gestalt der hohen philosophischen Fakultät zu Erlangen als Inaugural-Dissertation vorgelegt gewesen.

Verfasser bemerkt hier noch ausdrücklich, dass er mit Absicht unterlassen hat, die clementinische Logoschristologie in Beziehung und Vergleich zu den ihr zeitlich vorhergehenden zu stellen, weil er sich dies als eine besondere Aufgabe für später gesetzt hat.

Für jede freundliche Unterstützung wird Verfasser zu aufrichtigem Dank verpflichtet sein.

Breslau, im Frühjahr 1894.

Der Verfasser.

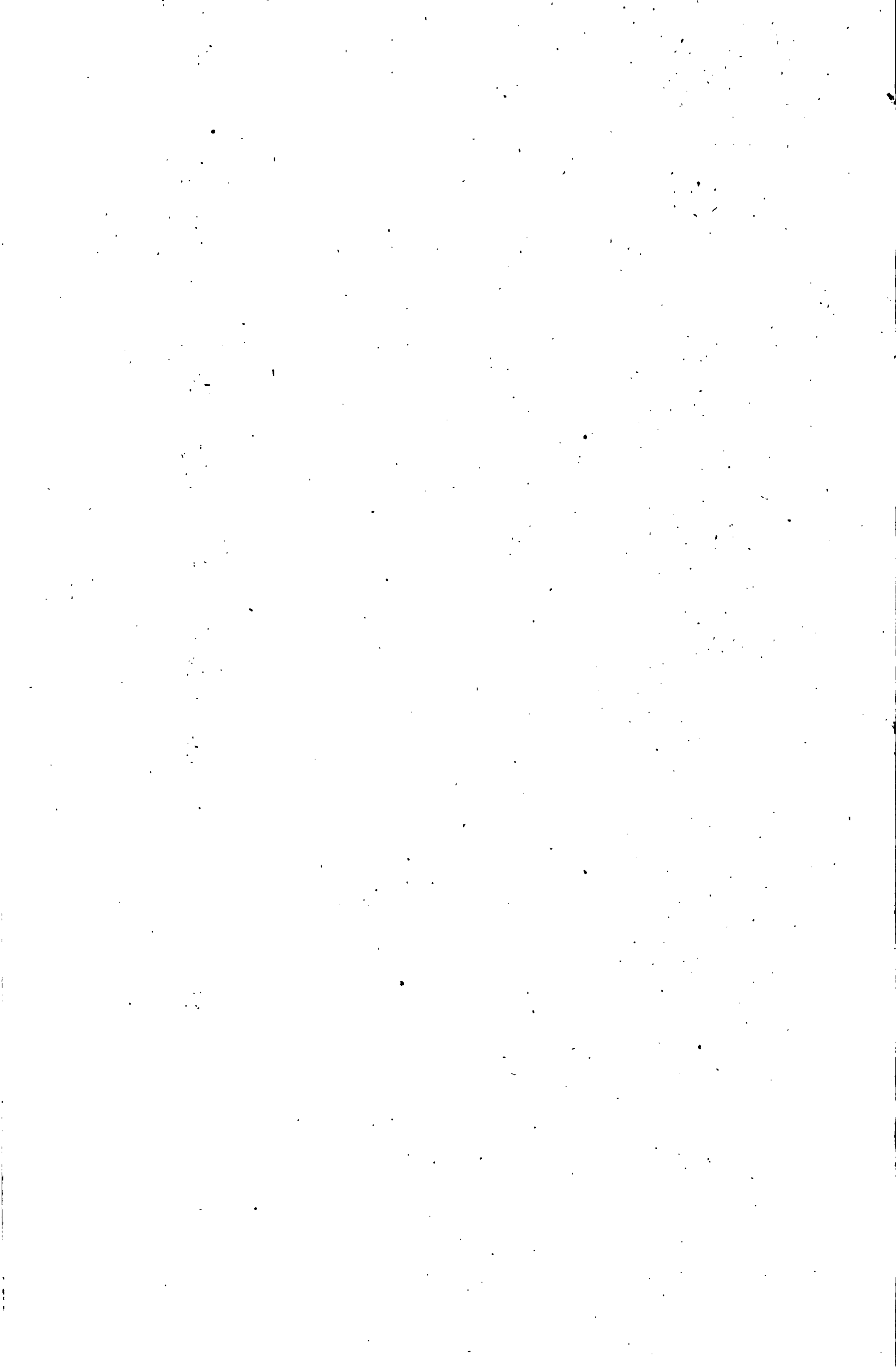


Die Psychologie

des

T. Flavius Clemens Alexandrinus.

Neue berichtigte und vermehrte Auflage.



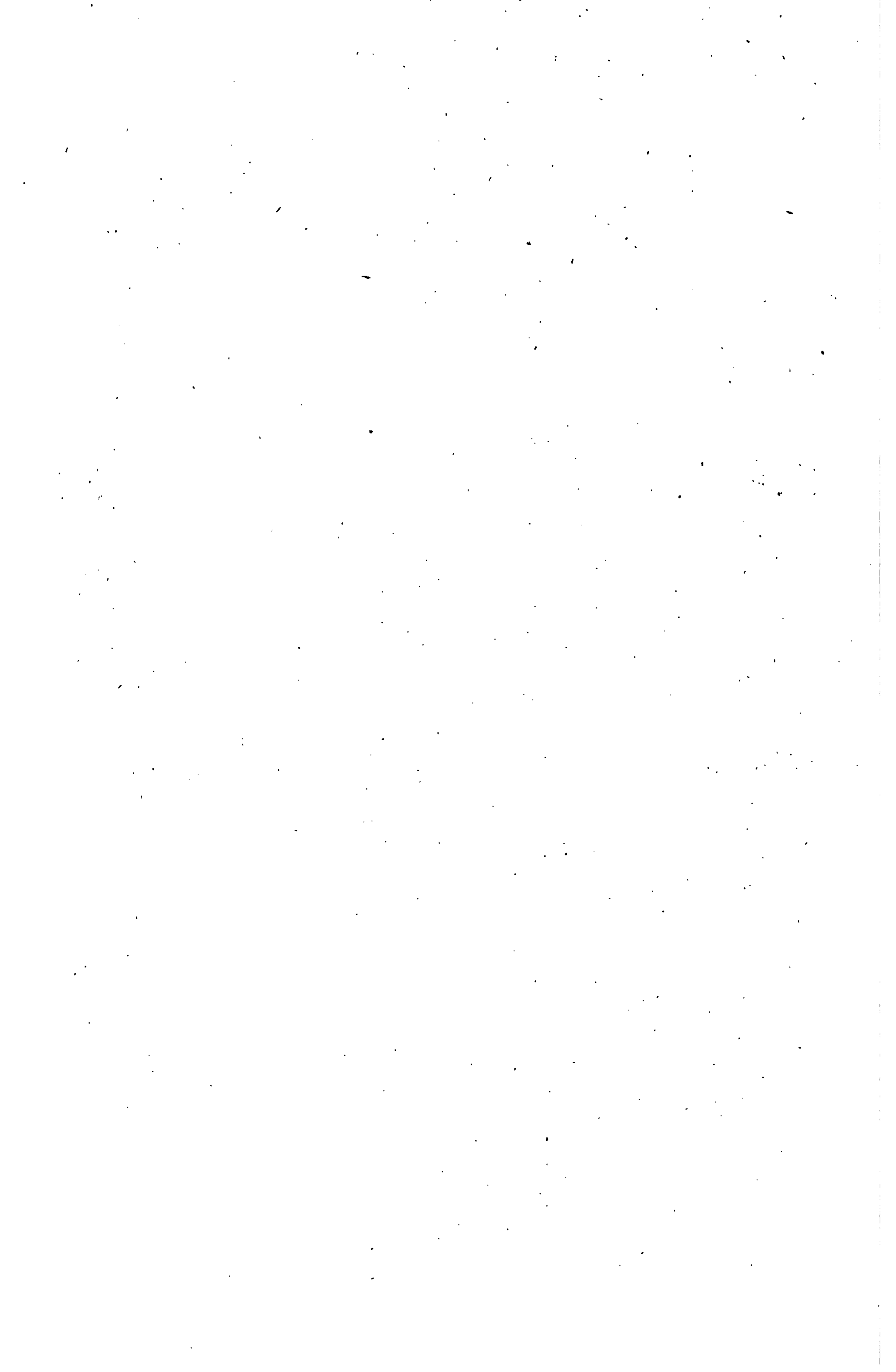
Herrn Professor Dr. Richard Falckenberg

in Erlangen

in Hochachtung und Verehrung

Der Verfasser.

Inhalt.





Einleitung.

T. Flavius Clemens Alexandrinus, der erste systematische Theologe der alten christlichen Kirche, hat mit seinen Ideen tief auf die dogmatische Entwicklung des Christentums eingewirkt. Deshalb haben seine Werke stets das grösste Interesse der Forscher, in erster Linie aus den Kreisen der Theologen, dann der Philosophen erweckt. Man hat sich auf das eifrigste bemüht, den Lehrgehalt seiner Schriften richtig und erschöpfend zu erfassen und klar darzustellen.

Die Werke unsres Autors sind so zahlreich, ihr Inhalt so reichhaltig und mannigfach, dazu sein Styl dem der Apocalypse oft an Klarheit gleich, dass noch manche terra incognita für die Forscher übrig geblieben.

Die Psychologie unsres Autors ist solch' ein Gebiet, welches von den Forschern wohl hin und wieder mit bereist und in Augenschein genommen, aber keineswegs speziell und auch nicht genügend erforscht worden. — Eine Monographie fehlt bisher in der Litteratur. —

Wenn es eins der Erfordernisse einer allumfassenden Erforschung einer terra incognita ist, nicht nur das Äussere, das Antlitz des Landes getreu wiederzugeben, sondern ebenso sehr das Innere, das, was es unter der Erde in ihrem Schosse an Schätzen birgt, zu zeigen, so trifft dies gleichfalls die Forscher. Sie schürfen wohl an der Oberfläche, bemühen sich aber nicht, in die Tiefe zu graben und die verborgenen Schätze ans Licht zu bringen.

---

*) Clemens Alexandrinus ist meist nach der Ausgabe von Sylburg (Coloniae M. D. C. LXXXVIII) citiert; wo nach der Ausgabe von R. Klotz (Lipsiae 1831) citiert ist, ist es besonders angegeben, ebenso bei Citation nach Potter. Plato ist nach den Teubner-Ausgaben citiert.

Aus diesen Gründen erscheint eine spezielle Darstellung der Psychologie als ein dringendes Bedürfnis.

Wir verwahren uns dagegen, anmassend sein zu wollen, dieses Gebiet völlig zu erforschen, bis ins Einzelnste und Kleinste ein richtiges Bild des Äusseren und Inneren zu geben; wir verkennen keineswegs die Schwierigkeiten, welche aus jenen und noch vielen andern der Erwähnung harrenden Gründen sich in den Weg stellen. Überhaupt ist ja eines Mannes Rede keine Rede. Ausserdem türmen sich Schwierigkeiten für die Forschung dadurch auf, dass in den Schriften des Clemens nur zerstreute Äusserungen über die Seele Auskunft geben. Eine Gesamtdarstellung seiner Anschauung über die Seele hatte er in seinen „Büchern über die Seele" niedergelegt. Diese sind für immer verloren gegangen. Erwähnt werden sie Strom. V, p. 591 *ἐν τοῖς περὶ προφητείας κἀν περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν.* Das kümmerliche Fragment, welches Klotz in seiner Ausgabe der Clementinischen Schriften aufführt, ist nichts wert. Der Verlust dieser Bücher ist deshalb schwer zu beklagen und keineswegs völlig wieder ausgleichbar; nur einigermassen kann es geschehen, durch eine eingehende und systematische Untersuchung der Stellen in seinen Schriften, in welchen er dem Leser einen Einblick in seine Gedanken über die Seele gewährt. Da nun jegliche Untersuchung über seine Psychologie die Frage zu beantworten hat, inwieweit und inwiefern ist Clemens von den antiken Denkern abhängig, so erscheint es nützlich, mit kurzen Worten seine allgemeine Abhängigkeit von ihnen zu kennzeichnen. Aber es ist nicht nur nützlich, sondern geradezu erforderlich, weil seine Abhängigkeit, eine völlig eigenartige, nicht mit dem sich deckt, was wir sonst unter Abhängigkeit verstehen. Die Clemens-Forscher haben dies zwar meistens gemerkt, trotzdem sind sie in den Irrtum verfallen, seine Abhängigkeit mit der allgemein verstandenen zu verwechseln. Vor allen trifft dies Merk (Clemens v. Al. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie).

Wenn man einem Schriftsteller Abhängigkeit von einem anderen nachsagt, so meint man doch damit, dass er sich zu dessen Anschauungen bekennt und dieselben entweder en bloc annimmt oder selbständig in freier Weise für seine Zwecke verarbeitet. Eine solche Abhängigkeit schliesst ein Werturteil in sich; der Abhängige hält die Anschauungen für richtig und befolgenswert und entscheidet sich auf Grund dessen für sie. Das trifft nun gar nicht für unsern

Autor zu; er ist in einer ganz andern Weise abhängig. Hier gilt in Wahrheit das bekannte Wort idem non est idem. Die Bearbeiter seiner Schriften dagegen erklären ihn auf Grund der Stelle Strom. I, p. 288 B. (Sylb.) mit Übereinstimmung für Eklektiker, behaupten jedoch, dass er im einzelnen besonders von einer philosophischen Schule, resp. einem Philosophen abhängig sei. Sie lautet: *φιλοσοφίαν δέ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικὴν ἀλλ' ὅσα εἴρηταί παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.*

Meist wird Clemens für Stoiker gehalten, vor allem stempelt ihn Merk dazu; Reinkens sucht ihn als Aristoteliker zu erweisen, Daehne sucht ihn als Neuplatoniker hinzustellen*).

Wenn man aber seine Abhängigkeit und Stellung richtig und unparteiisch erfassen will, so muss man sein geistiges Ohr an seine Schriften legen und hören, wie er sich ipsissimis verbis äussert, nicht nach allgemeinem Schema ihn aburteilen.

Jeder, der sich mit Clemens näher vertraut gemacht, weiss, dass seine Systematik der Theologie hinter der feurigen und systematischen Verteidigung des Christentums, der Lehre nach, gegen seine zwei geschworenen Todfeinde, die griechische Philosophie und die haeretische Gnosis, zurücktritt.

Gegen die Philosophie kämpfte er nicht mehr mit den Waffen der ersten Apologeten, sondern bediente sich der Kampfesweise des Philo Judaeus. Dieser war insofern sein Lehrmeister gewesen, als er vom Standpunkt der alexandrinischen Religionsphilosophie das Judentum gegen denselben Feind zu verteidigen versucht. Philo wollte mittelst der Allegorie, angewandt auf das Alte Testament (A. T.), den Nachweis führen, die stolze und dünkelhafte griechische Philosophie und Weltwissenschaft bis in alle Einzelheiten — z. B. Moses der Lehrer der griechischen Strategie — sei aus dem zweiten, dem allegorischen Schriftsinn des A. T., insonderheit der 5 BB. Mosis, geraubt. Die Griechen seien alle insgesamt Plagiatoren und Räuber. Diese seine Apologie des Judentums ist bekannt genug; nähere Darstellung findet man am besten in der ausgezeichneten Schrift von C. Siegfried: Philo von Alexandria als Ausleger des

---

*) Reinkens: de Clemente Alexandrino. Daehne: de *γνώσει* Clementis Alexandrini et de vestigiis Neoplatonismi in ea obviis.

A. T. In einem Anhange dieser seiner Schrift hat er auch den Nachweis für die Abhängigkeit des Clemens von Philo in der Exegese erbracht. Clemens wandte die Taktik Philos auf das A. T. nicht allein, sondern auch auf das N. T. (Neue Testament) an, führte mit einer kunstvollen Allegorie, die er entweder von seinem Lehrmeister übernommen oder dessen Methode nachgebildet, den Nachweis, dass die griechische Philosophie nichts andres sei, als ein Plagiat der wahren und ursprünglich ältesten *βάρβαρος φιλοσοφία*, welche der allegorische Inhalt des A. T. und N. T. ist. Mit Vorliebe spricht er von einer *κλοπή*, welchen die Griechen an ihr begangen. Wie dies geschehen, darüber drückt er sich verschieden aus. Bald behauptet er, es hätte eine ältere Übersetzung des A. T. gegeben, als die Septuaginta, aus welcher die Griechen geschöpft, Strom. VI, p. 641 — eine Anschauung, die er von Philo hat — bald, der Logos hätte ihnen etliche Samenkörner der göttlichen Weisheit gegeben, bald zum dritten, der Teufel *ὁ διάβολος* habe die göttliche Weisheit beraubt und ihnen den Raub mitgeteilt. Näheres hierüber bei Siegfried und Merk. Von den unzähligen Stellen, in welchen er von einem Diebstahl redet, wollen wir nur eine als Charakteristikum citieren und etliche andre anführen. Strom. II Anfang: *Ἑξῆς δ' ἂν εἴη διαλαβεῖν ἐπεὶ κλέπτας τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἕλληνας εἶναι προσεῖπεν ἡ γραφή, ὅπως τοῦτο δι' ὀλίγων δειχθήσεται. κ. τ. λ.* Im folgenden widmet er sich der Aufgabe, dies nachzuweisen (cf. auch Strom. V, p. 590, p. 641, 647).

Mit grösster Kunstfertigkeit sucht er an einzelnen Sätzen der Philosophen darzuthun, dass sie nichts vorbringen als die Sätze der hl. Schrift, aber oft in sehr entstellter Form. Nur einige Stellen seien hier vermerkt; in unsrer Darstellung der Psychologie haben wir es allerorten mit solchen Stellen zu thun. Strom. V, p. 590: Die Stoiker, Plato, Aristoteles und Pythagoras nehmen eine *ὕλη ἐν ταῖς ἀρχαῖς* an auf Grund von Sap. Salom. 7. *διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα κ. τ. λ.* Plato lehrt über die Ehe mit den Worten Mosis, Strom. II, p. 421. Aristoteles hat seine Anschauung von der *πρόνοια* aus einem der Psalmen (35) gewonnen: *Ἀριστοτέλει δὲ μέχρι σελήνης ἐπῆλθε κατάγειν τὴν πρόνοιαν ἐκ τοῦδε τοῦ ψαλμοῦ. Κύριε ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ ἔλεός σου καὶ ἡ ἀλήθειά σου ἕως τῶν νεφελῶν.* Strom. V, p. 691. Ferner die peripatetische Philosophie stammt aus dem Gesetze Mosis und den Schriften der Propheten: ib. 595 *δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσ. ἔκ τε τοῦ*

κατὰ Μωσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν. In Strom. VI 683 Anklage ebenfalls gegen Aristoteles und Strom. 594 gegen die Stoiker. Paed. I. 150 B. über Plato.

Wenn also unser Autor irgend eine philosophische Lehre entwickelt und dabei sich auf die antiken Denker stützt, so thut er dies keineswegs, weil er ihre Ansichten für richtig hält, sondern weil ihre vermeintlichen eigenen Lehren in Wahrheit nichts anderes sind, als Lehrsätze des allegorischen Inhalts des A. T. und N. T. Er glaubte nicht an die Wahrheit der Philosophie, sondern an die der Schrift. Deshalb sieht er sich sehr häufig genötigt, die Aussprüche der Philosophen für Missverständnisse der Schriftsätze zu erklären und sie auf Grund der Schrift zu berichtigen. Dies alles gilt besonders für seine Psychologie; wir wollen hier mit guter Absicht die Nachweise schuldig bleiben, dafür sie im Verlaufe der Darstellung mit Zinsen bringen. Mit einem Wort, er ist formell von der Schrift, materiell von der Philosophie abhängig.

Wir freilich, die wir mit unparteiischem Blicke von der hohen Warte der Geschichte herabschauen, erkennen, dass er sich in eine grossartige Selbsttäuschung eingesponnen. Er ahnte in seiner Verblendung nicht, dass er eigentlich doch nur an die Philosophie, nicht an die hl. Schrift glaubte, die allegorische Rechtfertigung aus der Schrift nur ein Gaukelspiel sei.

Es ist nicht uninteressant, ehe wir mit der Abhandlung beginnen, die Frage zu lösen, wie es kam, dass unser Autor sich in diese Selbsttäuschung eingesponnen, ohne zu ahnen, dass er sich auf einem Irrwege befand.

Clemens glaubte zunächst felsenfest daran, dass die hl. Schrift A. T. und N. T. der Urquell der Offenbarung der göttlichen All-Weisheit sei. Im A. T. und N. T. ist alles enthalten, was je nur ein Mensch lernen und wissen kann, dazu noch viel höhere Offenbarung, als dass sie Menschen mit ihrem beschränkten Geiste erfassen und begreifen könnten, die *μυστήρια τοῦ θεοῦ*. Wenn nun alle Weisheit in jenen zwei göttlichen Urkunden enthalten, so muss auch die griechische Philosophie und Weltwissenschaft darin zu finden sein. Die *βάρβαρος φιλοσοφία* ist das Original, die *ἑλληνικὴ φιλοσοφία* das Plagiat.

Dieser von Philo stammende Gedanke ist der eine Grundirrtum. Entschuldbar ist er, wenn wir berücksichtigen, dass er nicht minder ein gläubiger Christ gewesen, als sein Lehrmeister Philo gläubiger

Jude. Sodann war er im Irrtum seiner Zeit befangen, dass es einen Doppelsinn gebe, einen allegorischen und einen wörtlichen, beide gleichberechtigt seien.

Die Stoiker hatten die Allegorie in Schwung gebracht; die Alexandriner, vor allen Philo, erhoben die Allegorie zum Centraldogma jeglicher Schrifterklärung. Ihnen folgte er. Aber noch in einem dritten ist seine Selbsttäuschung begründet.

Die griechische Philosophie und Weltwissenschaft, in welcher er von seinem Lehrer Pantaenus unterwiesen war, welche seine Religion gewesen, ehe er sich zum Christentum bekehrte, hielt ihn nach seinem Übertritt mit eisernen Fesseln in ihrem Bann. Wenn er auch wähnte, dass er nunmehr die volle und wahre Weisheit gefunden, das Original statt des Plagiates, dass er jetzt aus der reinen und lautern Quelle seinen Durst stillen könne, nicht mehr aus einem trüben Abfluss, er drehte sich nur im Kreise und betrog sich selbst. Die Philosophie war ihm in Fleisch und Blut übergegangen, sie war das agens seines Denkens. So rächte sich an ihm die verstossene Philosophie. Die Magd herrschte über die Herrin.

Diese Prolegomena geben uns einen sicheren und selbständigen Standpunkt für die Lösung unsres Problems.

Wir stehen am Thor und könnten jetzt eintreten und unsre Nachforschung beginnen. Jedoch erscheint es zweckmässiger, die Vorhöfe und Vorhallen, die Resultate, zu welchen die Clemens-Forscher gekommen, in Augenschein zu nehmen. Wir werden dann ganz ungestört in unserem Geschäft sein, das Innere zu erforschen und zu schildern.

Beginnen wir mit den Leistungen theologischerseits.

In Betracht kommen Reinkens, Winter, Cognat *), allenfalls noch Daehne. Das Werk von John Kay the writings and opinions of Clement of Alexandria war mir leider nicht zugänglich.

Reinkens und Winter sind der Meinung, dass Clemens meistens die Dichotomie der Seele lehre, zuweilen aber auch Trichotomie. Er unterscheide zwischen ψυχὴ λογικὴ und ἄλογος, zuweilen zwischen λογισμὸς θυμὸς und ἐπιθυμία, wie Plato. Reinkens nimmt in Betreff des Verhältnisses der Seele zum Leibe an, dass Clemens nicht so-

*) Winter: Die Ethik des Clemens Al. Cognat: Clément d'Al. sa doctrine et sa polémique.

wohl beide als Gegensätze ansehe, als zwei sich bekämpfende feindliche Mächte, vielmehr dass sie sich nur in ihrem Wesen unterscheiden; differentia non contraria. Winter dagegen behauptet, dass er in dieser Frage dem strengsten Platonismus huldige. Beide machen darauf aufmerksam, dass er die Willensfreiheit anerkenne, ferner dass die Seele des Gnostikers als ganz eigenartig geschildert werde. Ebenso stimmen sie darin überein, dass der Geist des Menschen höhern Ursprungs als die Seele sei, nicht geschaffen oder erzeugt (Creatianismus), sondern von aussen in den Körper eingeführt werde. Reinkens betont noch, dass die höchste Erkenntnis nicht durch den *νοῦς* an sich erfolge, sondern durch die revelatio supranaturalis. Das sind die Hauptresultate von Reinkens und Winter; näheres noch später an geeigneten Stellen.

Cognat beschäftigt sich fast nur mit der Frage, wie die Seele Gott erkennt. Er ist überzeugt, dass Clemens die Trichotomie und auf Grund von ihr eine dreifache Weise der Gotteserkenntnis lehre. L'âme connaît Dieu de trois manières differentes par intuition (*ἔμφασις*) par deduction (*διάφασις*) par sentiment (*περίφρασις*), modes qui correspondent à trois facultés distinctes l'intelligence *νοῦς*, la raison *λόγος* et la foi ou le coeur *πίστις* (p. 149, Absatz). Die vollkommene Erkenntnis wird aber nur durch la révélation gegeben.

Wir haben bereits Gelegenheit gehabt, zu bemerken, dass diese drei Theologen Clemens für einen Eklektiker halten, aber im speziellen für abhängig von einem Philosophen. Cognat hält ihn in der Lehre von der Seele für einen Platoniker, so wohl auch Winter, welcher aber keine klare Antwort giebt. Reinkens, der ihn als Aristoteliker erachtet, giebt keine Antwort, ob er auch in der Psychologie ihn dafür hält. Wahrscheinlich hält er ihn dafür und möchte den Beweis bringen, ist es jedoch nicht im stande. Wir werden im folgenden seinen stillen Wunsch zum teil erfüllen, indem wir etliche aristotelische Elemente in seiner Psychologie aufzeigen.

Man kann als vierten noch Daehne anführen. Dieser kommt so ziemlich auf dasselbe hinaus, wie die drei vorigen, ist aber viel flüchtiger und ungenauer in der Darstellungsweise. Bemerkenswert ist eigentlich nur, dass er gemäss seiner irrigen Grundanschauung auch in der Psychologie neuplatonische Gedanken vorzufinden glaubt. So deutet er die Ausdrücke *ψυχὴ ἀμέριστος* gleich *νοῦς* und *ψυχὴ μεριστή* als die untergeordnete Seele im neuplatonischen

Sinne. Im folgenden wird sich aber ergeben, dass diese Bezeichnungen einen ganz andern Sinn haben.

Was sonst noch seitens der theologischen Forscher über die Lehre von der Seele bemerkt worden, kann übergangen werden. Es finden sich bei ihnen keine weiteren Resultate, meistens noch viel geringere. Viele erwähnen die Lehre von der Seele überhaupt nicht.

Bei weitem beachtenswerter sind die Ergebnisse der philosophischen Forschung.

H. Ritter*) hat sich das Verdienst erworben, mit Sorgfalt, wenn auch nicht erschöpfend, die Psychologie dargestellt zu haben. Er hält Clemens für einen Platoniker, im allgemeinen wie die andern Forscher für einen Eklektiker. Ferner betont er, dass Clemens auch vielfach von Philo Judaeus beeinflusst ist. Clemens habe unterschieden zwischen einer fleischlichen Seele, welche der Sinnlichkeit zugewandt ist, und einer geistigen, welche denkt und insbesondere auf die Erkenntnis Gottes gerichtet ist. Ein dritter Faktor im geistigen Leben sei der heilige Geist, „welcher als charakteristische Eigentümlichkeit im Glauben zuwächst". Die Präexistenz nehme Clemens an, lehre aber nicht die Einsendung derselben vom Himmel her in den menschlichen Leib. Im Leibe werde die Seele befleckt und bedürfe deshalb einer Läuterung. Durch den Tod von ihm befreit, lebt sie fort ohne den grobsinnlichen Körper, muss aber eine fortdauernde Läuterung durchmachen. Seine Ausführungen über diese Läuterung streiften schon die spätere Lehre vom Fegefeuer. Die Reinigung und Läuterung der Seele hat zu ihrer bejahenden Seite nicht volle Kraftäusserung, sondern Ruhe, ewiges Beharren, Friede und Freude, die *ἀνάπαυσις*. In diesem Zustande wird sie auch der vollsten Gotteserkenntnis, des Schauens Gottes teilhaftig. Die Seele hat Wahlfreiheit, das ist auch Ritter nicht entgangen. Schliesslich macht er auf die Verwertung der Höllenfahrt Christi für die Psychologie bei unserm Autor aufmerksam. Er lehrt (im Anschluss an den Petrus-Brief z. bem.), dass die Seelen der Heiden sich im Hades befänden; zu ihnen steigt Christus herab und predigt ihnen das neue Heil.

Das ist das wichtigste aus der sehr interessanten und vielfach sehr sachlichen Darstellung von Ritter.

---

*) H. Ritter: Geschichte der christlichen Philosophie.

Noch ausführlicher und schärfer eindringend ist Huber*) in seiner Philosophie der Kirchenväter. Allerdings finden wir bei ihm vielfach dieselben Resultate, wie bei Ritter, jedoch in einer erklecklichen Anzahl von Punkten weicht er von ihnen ab.

Ritter und Huber stimmen darin überein, dass Clemens trotz seines Eklekticismus eine Vorliebe für Plato habe.

Abweichend ist Hubers Anschauung in der Frage nach dem Geiste des Menschen. Der Geist, unter welchem er die vernünftige Seele versteht, ist nicht in derselben Weise erzeugt, wie der Körper, d. h. durch Zeugung, sondern komme von aussen in den Körper. Mit der vernunftlosen Lebenskraft — bei Ritter fleischliche Seele genannt — konstituiert der Geist eigentlich erst den Menschen. Er steht also darin im Gegensatz zu Ritter, dass er annimmt, Clemens vertrete nicht sowohl die Präexistenzlehre, als den Creatianismus.

Betreffend die brennende Frage, ob unser Kirchenvater Dreiteilung oder Zweiteilung der Seele vertrete, entscheidet er sich dahin, dass zwar im platonischen Sinne die erstere sich finde, jedoch die letztere das Übergewicht habe. Denn Clemens unterscheide, wenn man scharf achtgebe, gar nicht zwischen einer eigentlichen Leibesseele und einer höheren, zwischen einer vernunftlosen und vernünftigen, vielmehr denke er sich den Leib selbst als beseelt. Die Unterscheidung zwischen Geist, Seele und Leib sei nicht stichhaltig, es gäbe, streng genommen, nur Seele und Leib. Schliesslich finden sich bei Huber noch wesentlich gleiche Anschauungen, wie bei Ritter über die Wahlfreiheit und Unsterblichkeit und ewiges Leben der Seele.

Erwähnenswert sind noch die Ausführungen von Merk, aber sie sind mit Vorsicht aufzunehmen. Denn er geht sehr einseitig und sehr parteiisch zu Werke. Es ist sehr interessant, dass Merk, welcher durchaus Clemens zum Stoiker machen will, sich der Thatsache nicht verschliessen kann, dass er in der Psychologie sehr häufig Plato sich anschliesse, meistens nach dem Vorgange Philos.

Auch Merk ist davon überzeugt, dass die Dreiteilung nicht die Grundanschauung unseres Autors sei, sondern die Zweiteilung. Die Zweiteilung beruht, wie er ganz alleinstehend annimmt, nicht auf dem Gegensatze von Geist und Fleisch, vielmehr auf dem meta-

*) Huber: Philosophie der Kirchenväter.

physischen zwischen Geist und Materie, Gott und Welt, Zeitlichem und Ewigem. Hierin sei der Einfluss von Philo nicht zu verkennen, insbesondere dessen Lehre vom κόσμος νοητός, dem Ruheort der seligen Geister, der himmlischen Welt. Der Mensch sei Bürger zweier Welten, mit dem Leibe gehöre er der materiellen, mit dem Geiste der ideellen, dem κόσμος νοητός an. — Die Seele werde dem Menschen in das Angesicht gehaucht. — Der Leib sei der Seele zwar schädlich, jedoch dürfte er nicht vernichtet werden, nur eine Scheidung der Seele vom Leibe sei anzustreben. Clemens wolle den haeretischen Gnostikern entgegentreten, welche die Vernichtung des Leibes als ein Centraldogma aufstellten.

Das ist das wichtigste von Merk. Im Übrigen kommt er ziemlich auf dasselbe hinaus, wie die vorher erwähnten Forscher.

Dieses sind summarisch die wichtigsten Resultate der Clemens-Forscher. Sie sollen für unsere Untersuchung als Leitfaden und Merkbuch dienen, damit wir nichts wesentliches auslassen und uns in dem Labyrinth der Clementinischen Schriften zurechtfinden. Auch werden wir an ihnen einen Massstab haben, ob unsre Resultate dieselben nur bestätigen oder den alten Bau weiter ausbauen.

---

§ 1.

Ursprung der Seele.

Das Wort *ψυχή* gebraucht Clemens nicht in einfachem, sondern in doppeltem Sinne. Er kennt eine doppelte Seele, oder richtiger ausgedrückt zwei Seelen von heterogenem Ursprung, welche eine Gesamtseele bilden. Er kennt eine *ψ. λογική*, auch *τὸ λογικὸν τὸ λογιστικὸν* oder nach seiner Eigenschaft als herrschendes Prinzip *τὸ ἡγεμονικὸν* und eine *ψ. ἄλογος* oder *τὸ ἄλογον*. Keineswegs versteht er unter ihnen nur zwei Kräfte einer Gesamtseele, die ursprünglich ist; Kräfte sind sie erst nach ihrer Vereinigung zu einer Gesamtseele. Dies geht klar aus allen einschlägigen Stellen hervor, wo er seine Anschauung offenbart.

Diesen wollen wir jetzt zuerst Aufmerksamkeit schenken. Von der Vereinigung und dem Verhältnis beider als Kräfte einer Gesamtseele wird später an geeigneter Stelle die Rede sein, ebenso davon, ob unser Autor etwa noch ein drittes ursprüngliches Element kennt, eine dritte Seele, oder nur eine zu ihnen in gewisser Beziehung stehende höhere Seelenkraft, die anderen Ursprungs als sie ist.

Clemens spricht Strom. I, p. 303 von einem himmlischen Ursprung der Seele, wobei er sich Plato vollkommen anschliesst: *ψυχὰς γὰρ ἀγαθὰς κατὰ Πλάτωνα καταλιπούσας τὸν ὑπερουράνιον τόπον ὑπομεῖναι ἐλθεῖν εἰς τόνδε τὸν τάρταρον καὶ σῶμα* ..... aber nicht aus dem Grunde, weil er von der Richtigkeit seiner Anschauung überzeugt ist, sondern weil er sie aus der *βάρβαρος φιλοσοφία* geschöpft hat. Deshalb sagt er in der Fortsetzung dieser Stelle: *Πλάτων δὲ οὐκ ἀρνεῖται τὰ κάλλιστα εἰς φιλοσοφίαν παρὰ τῶν βαρβάρων ἐμπορεύεσθαι.* Hierfür bringt er nun mit allem Eifer verschiedene Nachweise. Auf einer der folgenden Seiten gelangt er auch zu der Frage, ob er auch in der Psychologie fremde Weisheit lehre, und behauptet p. 303 D.: *ἐν δὲ τῷ περὶ ψυχῆς Πλάτωνα γνωρίζειν προ-*

φητεῖαν . . . . . κ. τ. λ. Also auch hier abhängig. Dieselbe Anschauung vom himmlischen Ursprung der Seele, welche wir eben kennen gelernt, findet sich noch an manchen anderen Stellen, z. B. Strom. IV § 169 (Klotz): οὔκουν οὐρανόθεν καταπέμπεται δεῦρο . . . . ἡ ψυχή; . . . . . Diesen himmlischen Ursprung hält Clemens auch in der Reihe von Stellen fest, wo er ihren Ursprung anders darstellt.

In diesen Stellen war die Seele präexistent gedacht als eine reine ἰδέα. Die Beziehung zu Platos Timaeus ist unverkennbar. In andern, welche jetzt besprochen werden sollen, lehrt er eine Erschaffung der Seele, und zwar, worauf sehr wohl zu achten, eine zweifach verschiedene: die der ψυχὴ λογικὴ und die der ἄλογος.

Beginnen wir mit Strom. V, p. 593, wo er eine interessante Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes von Genes. 1 giebt: Ἐν ἀρχῇ γάρ φησιν (scil. Moses) ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν . . . . . ἐν δὲ τῇ κοσμογονίᾳ τῇ αἰσθητῇ (Schöpfung des κόσμος αἰσθητὸς im Gegensatz zu der des κ. νοητὸς, erwähnt in den ersten Zeilen) στερεὸν οὐρανὸν δημιουργεῖ τὸ δὲ στερεὸν αἰσθητόν· γῆν τε ὁρατὴν καὶ φῶς βλεπόμενον· ἆρ' οὐ δοκεῖ σοι ἐντεῦθεν ὁ Πλάτων ζώων ἰδέας ἐν τῷ νοητῷ ἀπολείπειν κόσμῳ καὶ τὰ εἴδη τὰ αἴσθητὰ καὶ τὰ γένη δημιουργεῖν τὰ νοητά; εἰκότως ἄρα ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ὁ Μωσῆς. ὃ γήϊνόν φησιν ὁ Πλάτων σκῆνος, ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον. ἐνταῦθα γὰρ τὸ ἡγεμονικὸν ἱδρῦσθαι λέγουσι . . . . . κ. τ. λ. Wir ersehen hieraus zuerst, dass Clemens Plato eine biblische Lehre zuzuschreiben sucht; er behauptet, die Ideenlehre und die Lehre, dass der Leib γήϊνον σκῆνος sei, habe er von Moses. Aber auch die biblische Anschauung, dass die ψ. λογικὴ dem Menschen ins Antlitz gehaucht sei von Gott, finde man bei den Philosophen wieder, indem sie das Gesicht als den Sitz des λογικὸν bezeichnen. Clemens sucht also auch in diesem Punkte die Philosophen, in welche er natürlich Plato einschliesst, des Plagiats schuldig zu erweisen. Die Nachweise zieht er allerdings mit den Haaren herbei.

Wenn Clemens hier behauptet, die ψ. λογικὴ sei dem Menschen, als er körperlich schon geschaffen war, ins Angesicht gehaucht worden, so nimmt er unzweifelhaft an, die Seele sei etwas von Gott Geschaffenes. Das Einhauchen ist nur bildlich zu verstehen, es hat den Sinn von einsetzen, einpflanzen u. s. w. Denn ein Abteil von Gottes Wesen kann sie nach seinem Gottesbegriff nicht sein; Gott ist ihm nach der einen Seite ὁ ὤν, das absolute Sein, oder

absolutes πνεῦμα, absoluter Geist. Wir verstehen unsern Autor daher recht, wenn wir annehmen, dass er Gott die Seele des Menschen bilden und sie ihm dann in das Angesicht einhauchen lässt. Ihm werden wohl Platos Ansichten über die Seelen im präexistenten Zustande und noch mehr über die Weltseele vorgeschwebt haben. Wie die Weltseele vom Demiurgos geschaffen wird λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας (ψυχὴ) τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων und als das vernünftige Prinzip in die Welt gesetzt wird, so wird auch die ψυχὴ λογικὴ geschaffen und als das vernünftige Prinzip dem Menschen eingeflösst.

Es besteht demnach ein Gegensatz zwischen der eben kennen gelernten Anschauung und der vorigen. In der ersteren Stellenreihe erscheint die Seele als etwas Nichtgeschaffenes, als ein präexistentes Wesen, hier als etwas Geschaffenes. Doch darin herrscht Übereinstimmung, dass die Seele himmlischen oder göttlichen Ursprungs ist.

Ist denn überhaupt die ψυχὴ λογικὴ dieser zweiten Stelle identisch mit der ψυχὴ in der ersteren, wie wir bisher stillschweigend angenommen haben? Schwerlich könnte dies in Abrede gestellt werden. Denn er gebraucht sehr häufig das Wort ψυχὴ als ψ. κατ' ἐξοχήν, ferner zeigt es die Verwandtschaft mit dieser Stelle. Der Hauptgrund für diese unsere Annahme liegt aber darin, dass er der zweiten Seele, der ψυχὴ ἄλογος, eine ganz andere Entstehungsweise zuschreibt. Allerdings schwankt unser Autor darüber, wie sie entstanden, bleibt aber insoweit consequent, als er sie nicht am Göttlichen, sondern an der Materie teilhaben lässt.

Im Vordergrunde steht die Anschauung, dass die ψυχὴ ἄλογος durch Zeugung entstanden sei unter Beihülfe der Geburtsengel. So heisst es in den Fragmenta, bei Sylburg ἐκ τῶν Θεοδότου ἐπιτομαὶ p. 807 rechte Spalte A., εἰσιοῦσαν γὰρ τὴν ψυχὴν εἰς τὴν μήτραν ἀπὸ τῆς καθάρσεως εὐτρεπισμένην εἰς σύλληψιν καὶ εἰσκριθεῖσαν ὑπό τινος τῶν τῇ γενέσει ἐφεστώτων ἀγγέλων παραγιγνώσκοντος τὸν καιρὸν τῆς συλλήψεως κινεῖν πρὸς συνουσίαν τὴν γυναῖκα. Καταβληθέντος δὲ τοῦ σπέρματος ὡς εἰπεῖν ἐξοικειοῦσθαι τὸ ἐν τῷ σπέρματι καὶ οὕτως συλλαμβάνεσθαι τῇ πλάσει . . . . . Die ψυχή, von welcher hier die Rede ist, ist die ἄλογος. Das zeigt klar und deutlich eine Parallelstelle, welche sofort herangezogen werden wird. τὸ (sc. ἐν τῷ σπέρματι) πνεῦμα ist nur eine andere Bezeichnung für sie, welche aus der Terminologie des N. T. geschöpft ist. Inwiefern τὸ πνεῦμα

aus dem N. T. mit der *ψ. ἄλογος* bei Clemens identisch, kann erst im folgenden Paragraphen erörtert werden, wo dies mehr am Platze. Der Leser möge bis dahin Nachsicht üben. Die Parallelstelle ist Strom. VI, pag. 681 B; in ihr unterscheidet er ausdrücklich zwischen *κατὰ τὴν πλάσιν πνεῦμα* und *τὸ ἡγεμονικόν. αὕτη γὰρ ἡ πλάσις τοῦ ἀνθρώπου. ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικὸν ᾧ διαλογιζόμεθα οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γενώμενον . . . . . κ. τ. λ.* Ebenso unterscheidet er auf p. 682 zwischen *δισσὰ πνεύματα* oder *ψυχαί*. Die zwei Gesetzestafeln sind für je eine bestimmt. . . . . . *εἰκότως τοίνυν αἱ δύο πλάκες τοῖς δισσοῖς πνεύμασι τὰς δεδομένας ἐντολὰς τῷ τε πλασθέντι τῷ τε ἡγεμονικῷ.*

Hier in Str. VI p. 681 B lernen wir eine ganz neue, ebenso interessante wie wichtige Anschauung von der Entstehung der vernünftigen Seele kennen, welche mit der früheren nicht zu stimmen scheint. Ehe wir uns derselben widmen können, müssen wir beachten, dass Clemens seine creatianische Auffassung des Ursprungs der vernünftigen Seele in der Hauptsache von Aristoteles entlehnt hat. Denn dieser Denker unterscheidet zwischen der tierischen oder animalischen Seele des Menschen, welche durch den Samen vom Vater auf das Kind übergeht, und dem Geiste *νοῦς*, welcher von aussen hineinkommt. Ein Gleiches haben wir betreffend die unvernünftige Seele eben kennen gelernt. Nur darin weicht Clemens von dem Stagiriten ab, dass er die Geburtsengel als Vermittler hierbei einführt und auch über den Stoff der Seele eine andere Ansicht wie jener hat. Diese unsere Annahme, dass Clemens von Aristoteles abhängig sei, findet auch betreffend die vernünftige Seele in dieser Stelle ihre Bestätigung. Denn die in Rede stehende neue Anschauung erweist sich bei näherer Betrachtung ebenfalls als aristotelisch. Übrigens ist ihm die Lehre des Aristoteles von der Seele sehr wohl bekannt, wie z. B. Str. VI 774 A evident zeigt.

Die Entstehung der *ψυχὴ λογική* wird hier nur sehr allgemein, dazu unklar, durch *προεισκρίνεται* geschildert, „sie wird vorher eingebracht, eingesetzt“ oder wie man es sonst übersetzen will. Wie dies geschieht, darüber lässt uns Clemens im Unklaren. Die betreffenden Geburtsengel können dies Geschäft nicht verrichten, da sie die *ψυχὴ ἄλογος* einzuführen haben. Es wird am nächsten der Wahrheit kommen, die Lösung dieser schwierigen Frage in Fragmenta p. 792 zu suchen. Daselbst heisst es: *ἡ γοῦν ἀνθρωπίνη μῖξις ἡ κατὰ γάμον ἐκ δυεῖν μεμιγμένων σπερμάτων ἑνὸς γένεσιν παιδίου*

ἀποτελεῖ . . . . . κ. τ. λ. πνεῦμα γοῦν πνεύματι μίγνυται ἐμοὶ δὲ δοκεῖ κατὰ παράθεσιν τοῦτο γενέσθαι ἀλλ' οὐ κατὰ κρᾶσιν. Der Mensch empfängt also bei seiner Geburt zwei πνεύματα, welche zwar eine Einheit, aber doch keine Mischung sind, wie er aus zweien σπέρματα entstanden war. Von dem einen πνεῦμα, der ψυχὴ ἄλογος, wissen wir, dass sie durch Zeugung vermittelt wird, von dem andern πνεῦμα wurde ausdrücklich bestritten, dass es auf dieselbe Weise in den Menschen übergehe. Und doch scheint Clemens hier creatianistisch über die λογικὴ zu lehren mit dem προεισκρίνεται. Diese crux ist nur zu beseitigen durch eine correcte Deutung dieses προεισκρίνεται. Subjekt ist ἡ λογική, der Ort, wohin sie gebracht wird, kann nur die μήτρα sein, wo die μῖξις δυεῖν σπερμάτων vor sich geht; in dem σπέρμα des Mannes ist ἡ ἄλογος enthalten. In dem σπέρμα der Mutter kann die vernünftige Seele nicht sein, weil sonst ein Widerspruch gegen die bekannte Definition derselben herauskäme. Es bleibt nur noch übrig, anzunehmen, dass Gott die λογικὴ jedesmal bei der Erzeugung eines Menschen in die μήτρα kurz vor der μῖξις τ. δ. σπ. einsendet, wo sie, mit der ἄλογος zusammentreffend, mit derselben eine Verbindung eingeht, welche als παράθεσις zu bezeichnen ist. — Hierin erkennen wir einen Versuch unseres Autors, die bekannte aristotelische Lehre vom Eintreten des νοῦς (θύραθεν) selbständig zu erfassen und weiter auszubilden. —

Mit dieser Anschauung von der Entstehung der vernünftigen Seele widerspricht er der früheren, dass sie dem Menschen ins Antlitz gehaucht sei. Der Widerspruch fällt aber weg, wenn man sich zu der Annahme entschliessen will, dass er die Erschaffung der vernünftigen Seele durch Einhauchen nur beim ersten Menschen Adam hat geschaffen sein lassen wollen; dann wäre die eben erörterte Entstehungsweise seine Grundanschauung. Hierfür würde sprechen, dass er die Erschaffung durch Einhauchen nur Gen. 1 besprechend erwähnt, ferner der Artikel vor ἄνθρωπος. — Wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, so können wir auch die zuerst erwähnte rein platonische Entstehungstheorie mit derjenigen, welche wir als Grundanschauung bezeichnet, unschwer vereinen. Wir müssen aber darauf achten, dass Clemens den reinen Platonismus nicht festhält, sondern ihn bisweilen in philonischer Form vorträgt. Er vertritt nämlich die philonische Anschauung von einer Vorschöpfung, der Schöpfung des κόσμος νοητὸς mit seinen Bewohnern, den ἰδέαι, welche mit den ἄγγελοι der Schrift identisch sind. Eine dieser ἰδέαι führt Gott, der Demiurg, in die μήτρα ein u. s. w.

Auf diese Weise haben wir eine einheitliche Anschauung gewonnen.

Clemens huldigt demnach dem Syncretismus; er verwebt platonische, aristotelische, philonische und biblische Elemente zu einem Ganzen. Dabei wahrt er keineswegs die Reinheit der Elemente, trübt sie vielmehr durch seine subjective Auffassung, welche zum teil in seiner gezwungenen Schriftauslegung begründet ist.

An diese Darstellung, wie er sich beide Seelen entstanden gedacht, schliessen wir am besten eine Untersuchung über den Stoff beider Seelen an. Davon haben wir bis jetzt mit guter Absicht geschwiegen.

---

§ 2.

Der Stoff der zwei Seelen.

Zuerst ist eine Schuld, die wir im vorigen auf uns genommen, abzutragen. Es war versprochen worden, den Nachweis zu führen, dass die Bezeichnung *πνεῦμα* für *ψυχή* aus der Terminologie des N. T. stamme und nichts andres bedeute. *πνεῦμα* ist im N. T. eine Stoffbezeichnung; es bezeichnet sehr vielerlei, bald das dem Menschen angeborene Geistige, bald in besonderer Verbindung den göttlichen Geist oder den heiligen Geist und noch anderes mehr. Der Geist oder das Geistige wird im N. T. als eine Art Lichtstoff verstanden. Die neutestamentlichen Schriftsteller gebrauchen diesen Terminus mit Vorliebe, wenn sie von der *ψυχή* als etwas Geistigem reden, unter *ψυχή* begreifen sie das, was hebräisch „nefesch" ausdrückt, die Seele als die constituirende Lebenskraft. Clemens nimmt diesen neutestamentlichen Terminus an, bedient sich seiner als eines andern Ausdruckes für *ψυχή* im Sinne der Philosophie. Aber er vergisst gänzlich den ursprünglichen Sinn dieses Wortes, dass es Geist bezeichnet, und behandelt diese ursprüngliche Münze als Rechenpfennig. *πνεῦμα* ist gleich *ψυχή*, sowohl *ψυχὴ λογικὴ* als *ἄλογος*. Die *ἄλογος* ist nicht geistigen, sondern materiellen Wesens, was sofort nachgewiesen werden wird. Dieser Nachweis ist zugleich die Rechtfertigung unserer Behauptung, dass er jene Münze nur als Rechenpfennig ansieht.

Es ist im voraus darauf hinzuweisen, dass Clemens unterscheidet zwischen dem Stoffe der Seelen des ersten Menschen, Adams, und derjenigen seiner Nachkommen, der gesamten Menschheit.

Da die *ψυχὴ ἄλογος* nach vorigem die erste Seele ist, welche der Mensch empfängt, insofern, als sie *τῷ σπέρματι* in der *μῖξις κατὰ γάμον* gegeben wird, so ist es wohl nicht unpassend, sie zuerst zu schildern. — In Fragm. p. 797, erste Spalte, schildert unser Autor, wie Gott *ὁ δημιουργὸς* Adam die vernunftlose Seele bildete: *λαβὼν χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς οὐ τῆς ξηρᾶς ἀλλὰ τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος ψυχὴν γεώδη καὶ ὑλικὴν ἐτεκτήνατο ἄλογον καὶ τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιον. οὗτος* (*ὁ*) *κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος.* — Soweit vorläufig. Die *ψυχὴ ἄλογος* ist also aus der *ὕλη* der Weltmaterie geschaffen, und zwar nicht nur aus ihren trocknen, festen Bestandteilen (*ξηρᾶς*), sondern der vielteiligen und manigfachen, d. h. vielelementigen Materie. Deshalb offenbart sich auch in dem Wesen der *ἄλογος* die Herkunft, ihr Blut verleugnet sich nicht. Das ist ein sehr wichtiges und zu beachtendes Moment für das folgende, wo wir vom Wesen der Seele zu reden haben.

Woher Clemens seine Ansicht geschöpft, die vernunftlose Seele sei aus der Materie gebildet, ist schwer zu ermitteln und kaum zur allgemeinen Zufriedenheit darzulegen. Wahrscheinlich spielen zwei Elemente hinein, biblische und platonische. Er hat zuerst die Schriftlehre von der Erschaffung des Menschen aus Erde auf die *ψυχὴ ἄλογος* bezogen. Gen. 2 v. 7 LXX: *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς.* Er begeht damit keine Willkür, sondern bleibt einer Anschauung, von der wir im folgenden genauer handeln werden, getreu. Unter dem Menschen in der Erscheinung versteht er eigentlich nur die *ψυχὴ ἄλογος* mit ihrem Träger, der *σάρξ;* die *ψυχὴ λογικὴ* ist ein von ihm unterschiedener Mensch, welcher in ihm steckt, d. h. in der *ἄλογος*. Deshalb hat er geglaubt, der Bericht von der Schöpfung des Menschen sei so zu verstehen: Gott schaffe nicht den fleischlichen Menschen, den ganzen Menschen, wie er in der Erscheinung ist, aus Erde, sondern nur die *ψυχὴ ἄλογος*. Die Erde identificiert er mit der *ὕλη* der Philosophie.

Im vorigen war bereits bemerkt worden, dass unser Autor Platos Lehre von der Weltseele nicht unausgebeutet gelassen. Auf diese Lehre geht nun wohl die Anschauung von dem Teilhaben der *ἄλογος* an der *ὕλη* zurück. Er hat die Gedanken Platos natürlich sehr frei angenommen und verarbeitet. Im Timaeus wird geschildert,

dass der Demiurgos die Weltseele schuf und in die Mitte des Weltalls stellte (cap. 8). Da nun dieselbe eine Mischung ist (*ταῦτ' εἶπε καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἔμισγε... κ. τ. λ.* cap. 14 Anf.) aus verschiedenen Elementen, so liegt es nicht fern, dass Clemens dies in seine Lehre von der *ψυχὴ ἄλογος* einfügen konnte. Er fasste irrig dies *μιγνύναι* auf als ein Mischen von Elementen der Materie allein, davon gar nicht zu reden, dass bei Plato von der Weltseele die Rede ist, nicht von der *ἄλογος*. Solche Verwechselungen und Gedankensprünge dürfen uns bei solch einem phantastischen Geist nicht Wunder nehmen. Wir werden noch ganz andres kennen und daran zweifeln lernen, wer es in phantastischen Einfällen weiter gebracht, Philo oder Clemens. Für die Beziehung zu der Weltseele spricht auch ein unscheinbares Wort, das *ἐτεκτήνατο*. Warum wählt Clemens gerade dieses? Ihm war Tim. cap. 9 in der Erinnerung, wo es heisst, dass Gott alles Körperähnliche in der Weltseele *ἐτεκταίνετο: Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ ξυνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς ξύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο . . . . κ. τ. λ.*

Es bleibt nur noch übrig, zu erklären, was es bedeute, der Mensch im Besitz der *ψυχὴ ἄλογος* sei *κατ' εἰκόνα θεοῦ*.

Clemens vertritt hier nicht die biblische Lehre, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, sondern unterscheidet in dem Menschen der Erscheinung geradezu zwei verschiedene Menschen, welche durch die zwei Seelen repräsentiert werden. Der eine, und dies ist der äussere Mensch, die *ψ. ἄλογος*, ist *κατ εἰκόνα θεοῦ* geschaffen, der innere *καθ' ὁμοίωσιν*: er ist die *ψ. λογικὴ*. *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις* bezeichnen zwei verschiedene Arten von Ähnlichkeit, erstere die geringere, letztere die höhere.

Ehe wir weiter von diesen zwei Ähnlichkeiten sprechen, müssen wir erst etwas näheres von dem zweiten Menschen hören: Fragm. 797 l. Sp. A.: *ὁ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ ἐκεῖνός ἐστιν ὃν εἰς τοῦτον ἐνεφύσησέ τε καὶ ἐνέσπειρεν ὁμοούσιόν τι αὐτῷ δι' ἀγγέλων ἐνθείς. καθὸ μὲν ἀόρατός ἐστι καὶ ἀσώματος τὴν οὐσίαν αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς προσεῖπεν.* Der zweite Mensch ist gemässs der Ähnlichkeit des Demiurgen selbst, er ist unsichtbar und unkörperlich. Deshalb nannte er, d. h. Moses, sein Wesen eine *πνοὴ ζωῆς*: was diese ist, werden wir sogleich hören. — Er, der gottähnliche, ist die *ψυχὴ λογικὴ*, welche in den ersteren eingeblasen wird. Die *ψ. λογικὴ* ist aber nicht nur Gott vollkommen ähnlich, sondern sie hat auch in

sich ein Teilchen — so übersetzen wir am besten das τί — von seinem selbsteigenen Wesen, ist ihm einem Teilchen nach wesensgleich. Dieses Teilchen Wesensgleichheit wird ihr eingesät durch Vermittlung von Engeln. Hiervon mehreres noch im folgenden, damit wir uns nicht verwirren.

Was ist πνοὴ ζωῆς?

Clemens lehnt sich wieder an den Schöpfungsbericht der Genesis an; in ihm (c. 2 v. 7) heisst es nach dem Text der LXX: *Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. καὶ ἐνεφύσησεν εἰς πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.* Unter πνοὴ ζωῆς ist hier allerdings etwas anderes gemeint, der Odem, welcher erst den Menschen zu einem lebenden Wesen macht; unser Autor sieht darin aber eine allegorische Bedeutung für die ψυχὴ λογική.

In derselben oder ganz ähnlichen Weise wird Gott auch noch in vielen anderen Stellen als der Demiurg der Menschen angesehen, so z. B. besonders Paed. I. p. 82 B. Jedoch stellt Clemens in nicht minder zahlreichen Stellen in Abhängigkeit von Philo nicht Gott, sondern den Logos als den eigentlichen Demiurgen hin; der Logos bringt den Weltplan Gottes zur Ausführung, schafft das Weltganze einschliesslich des Menschen. Dabei sind die Engel seine Diener und ausführenden Gehilfen. Ganz folgerichtig dieser Auffassung behauptet er dann, dass der zweite Mensch diesem Demiurgen wesensähnlich sei; da dieser nun die Fülle der Gottähnlichkeit besitzt, so ist der zweite, der innere Mensch, Gott nur mittelbar wesensähnlich. Des Näheren hierüber verweise ich auf §§ 1 und 2 der Logoschristologie. Einschlägige Stellen sind z. B. Protr. 62 B. Paed. I cap. 2 (p. 79) Anf. Paed. I 132 D, 133 D. Str. 594 A. u. s. w. Paed. I 81 B. Protr. 6 B Str. VI. 682 A, VII. 702 A u. B, 704 B u. a. Mit Berücksichtigung dieser nebenhergehenden Anschauung können wir dabei verbleiben, dass der innere Mensch gemäss der Ähnlichkeit mit dem Demiurgen selbst ist.

Woher stammt nun seine Unterscheidung zwischen Ähnlichkeit κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν?

Die Quelle ist Philo. Dieser lehrt auf Grund von Genesis cap. 1 v. 26. LXX eine doppelte Ähnlichkeit: κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν. Er hat diese Lehre aber nicht selbst erfunden, sondern aus der dogmatischen Anschauung der Chakamin (später Rabbinen genannt), sei es unmittelbar oder mittelbar, durch die alexandrinische Religions-

philosophie geschöpft. Jene unterschieden zwischen einer doppelten Ähnlichkeit des Menschen mit Gott nach zelem und nach d^e^muth. zelem heisst mehr Abbild, deckt sich getreu mit εἰκών, d^e^muth Ähnlichkeit gleich ὁμοίωσις. D^e^muth ist der höhere Grad, die Ähnlichkeit nach dem inneren Wesen Gottes, zelem ist mehr die allgemeine, die äusserliche. Die Unterschiede sind sehr subtil und es existieren die compliciertesten Theorien über sie. Näher hierauf einzugehen, müssen wir uns versagen, es würde uns zu weit ab führen und wir würden unser Ziel ganz aus dem Auge verlieren. Es sollte nur ein Hinweis sein.

Wahrscheinlich hat Philo und, seinen Spuren folgend, unser Autor diese Theorie so lebhaft vertreten, weil sie der platonischen Lehre von der ὁμοίωσις, ἐξομοίωσις τοῦ θεοῦ, zu welcher der Mensch als dem Ziele alles sittlichen Strebens gelangen soll, ähnlich ist. Bei Clemens werden wir noch erfahren, dass thatsächlich diese platonische Lehre von ihm recipiert worden.

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück.

In der Fortsetzung der Stelle führt Clemens seine Theorie genauer aus: ἄνθρωπος γοῦν ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ οὐ μέρει μέρος ἀλλὰ ὅλῳ ὅλος συνὼν ἀρρήτῳ δυνάμει θεοῦ. Der psychische Mensch ist die ψυχὴ λογική, hier als ψυχὴ κατ' ἐξοχὴν gefasst; der choische ist die ἄλογος. Sie wird hier choisch, nicht hylisch genannt auf Grund von Gen. 2 V. 7, welche Stelle wir bereits citiert haben: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς ..... Der choische Mensch ist die äussere Hülle, in welcher der psychische ganz und gar steckt, nicht blos teilweise; der erstere ist die Schale, welche den edlen Kern in sich birgt. — Ein solcher Doppelmensch, das sieht unser Autor sehr wohl ein, kann auf Erden nicht existieren, er ist nur das Idealbild des homo sapiens. Letzterer wandelt dazu im Fleische ἐν τῇ σαρκὶ, während jener einer σάρξ nicht bedarf, ja sie nicht haben kann; seine σάρξ ist eben die ψυχὴ ἄλογος. Jedoch ist dieser Idealmensch keine Fiktion, er hat nach unsres Autors fester Überzeugung wirklich einmal existiert. Er ist kein andrer als Adam, welcher im Paradiese, d. h. dem vierten Himmel lebte. Die Verlegung des Paradieses in den vierten Himmel stammt wohl aus 2. Cor., cap. 12. — ὅθεν ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ τετάρτῳ οὐρανίῳ δημιουργεῖται. ἐκεῖ γὰρ χοϊκὴ σὰρξ οὐκ ἀναβαίνει ἀλλ' ἦν τῇ ψυχῇ θείᾳ οἷον σὰρξ ἡ ὑλική. Den Beweis hierfür giebt er mit einer allegorischen Erklärung der Worte

Adams, welche er sprach, als er aus dem Schlafe erwachte, während dessen Gott ihm eine Rippe genommen und aus ihr Eva gebildet (Gen. 2, 23: Fragm. p. 797 l. Sp. B. *ταῦτα σημαίνει. Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου τὴν θείαν ψυχὴν αἰνίσσεται τὴν ἐγκεκρυμμένην τῇ σαρκὶ καὶ στερεὰν καὶ δυσπαθῆ καὶ δυνατωτέραν. καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· τὴν ὑλικὴν ψυχὴν σῶμα οὖσαν τῆς θείας ψυχῆς.*

Hieraus gewinnen wir zunächst das eine Resultat, dass der Stoff der *ψυχὴ λογικὴ* gemäss ihres göttlichen Ursprunges höheren Wertes ist als derjenige der *ἄλογος*. Diese letztere steht der *σάρξ* an Wert gleich, sie ist das notwendige Übel. Wie der Mensch auf Erden nicht ohne *σάρξ* leben kann — das konnte nur Adam im Paradiese —, so kann auch die *ψ. λογικὴ* nicht ohne ihre *σάρξ*, die *ἄλογος*, existieren. — Ein andres geringschätziges Urteil über den Wert der *ἄλογος* hatten wir schon vorhin vernommen, sie wurde als *τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιος* bezeichnet, wesensgleich der Seele der Tiere, also auch genau so viel wert wie u. s. w. Dass die *ἄλογος* so wenig wert ist, liegt eben in ihrem stofflichen Wesen begründet, darin, dass sie von der *ὕλη* stammt.

Ferner hören wir noch etwas Neues über den Stoff der *λογικὴ*. Da sie göttlich ist, ihre Heimat im *κόσμος νοητὸς*, so ist sie über die irdische Vergänglichkeit erhaben; sie ist ein unvergänglicher Stoff, sie bleibt wie die Knochen, wenn das Fleisch, die *ἄλογος*, vergeht. Wegen dieser Eigenschaft, dass sie dauernd ist, hat sie das Prädikat *στερεά*, fest, hart. Unter einem zweiten Gesichtspunkt ist sie nach ihrem stofflichen Wesen als *δυσπαθὴς* bezeichnet. Dieses Wort hat Clemens nicht in wörtlichem Sinne gebraucht, es bedeutet nicht traurig, bekümmert u. s. w. Er will vielmehr ausdrücken, dass die *λογικὴ* gemäss ihrer Abstammung aus dem *κόσμος νοητός* schwer ein *πάθος* empfange. Das *πάθος* wird auf sie ausgeübt durch die *αἰσθητά*, die Dinge des *κόσμος αἰσθητός*. Das soll wohl *δυσπαθής* bezeichnen. Ein deutscher Terminus würde sich schwer finden lassen. Unter einem dritten Gesichtspunkt wird sie *δυνατωτέρα* genannt; der himmlische Stoff, der göttliche, ist mächtiger als der irdische, er giebt ihm die Befehle. *δυνατωτέρα* drückt dasselbe aus wie *τὸ ἡγεμονικόν*.

Das ist die Lehre vom Stoffe der zwei Seelen.

Aus welchen Quellen hat unser Autor geschöpft?

Zum teil haben wir schon nachgewiesen, dass er sich von der Bibel, von Philo und Plato abhängig zeigt. Auch in diesen letzten

Ausführungen ist es der Fall. Natürlich hält er Plato für einen Plagiator. Es sei gestattet, hier noch eine charakteristische Stelle anzuführen; man lese Strom. V, p. 590 D: *οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Πλάτωνα νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ θείας μοίρας ἀπόρροιαν ὑπάρχοντα. ψυχὴν δὲ ἐν τῷ σώματι κατοικίζουσιν· ἀναφανδὸν γὰρ διὰ Ἰωὴλ ..... εἴρηται· καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνευματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα .... κ. τ. λ.* Von Plato stammt ferner seine Anschauung, dass die *ψυχὴ λογικὴ* in der *ἄλογος* wie im Fleische resp. Körper stecke, dass sie nicht ohne einen Körper existieren könne. Wahrscheinlich ist Timaeus cap. 6 B die Quelle. Dort heisst es: *λογισάμενος .... νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ· διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο.*

Dass die Bezeichnung *δημιουργὸς* und *δημιουργεῖσθαι* von Plato stammt, ist selbstverständlich.

Wenn wir jene Stelle unsres Autors unter das Mikroskop legen, so entdecken wir auch etliche aristotelische Elemente. Zuerst ist die Identifizierung der *ψυχὴ ἄλογος* mit der Seele der Tiere, *ὁμοούσιος τῆς τῶν θηρίων*, offenbar eine Anlehnung an die Lehre des Aristoteles. Dieser lehrte, die Tiere hätten nicht nur eine *ψ. θρεπτικὴ*, wie die Pflanzen, sondern auch eine *ψυχὴ αἰσθητικὴ* und *κινητικὴ*; der Mensch allein hat eine *ψυχὴ νοητικὴ*. Mit der *ψυχὴ αἰσθητικὴ* wird unleugbar die *ἄλογος* des Menschen identifiziert.

Im folgenden werden wir noch Gelegenheit haben, auf die Abhängigkeit unsres Autors auch von Aristoteles in der Seelenlehre zurückzukehren und sie eingehender zu schildern. Deshalb kann auch hier nur die Vermutung ausgesprochen und muss der nähere Nachweis verschoben werden, dass die Bezeichnung der *λογικὴ δυσπαθὴς* aristotelisch ist; sie ist hier im Sinne des aristotelischen *νοῦς παθητικὸς* gefasst, dem formempfangenden Prinzip. Allerdings werden wir noch sehen, dass Clemens sich nicht consequent bleibt und in andern Stellen die *ἄλογος* die Funktion des *νοῦς παθητικός* haben lässt.

Neben dieser Lehre vom Stoff der Seele, welche die hauptsächslichste ist und als Centrallehre bezeichnet werden kann, weil sie am eingehendsten behandelt ist und er zu wiederholten Malen auf sie zurückkommt, findet sich in einer Stelle noch eine ganz andere. Er schliesst sich Strom. V, p. 591 dem Stoicismus an, weil er seine Lehre von der Seele aus den heiligen Schriften entlehnt. Diese einmalige Annahme einer stoischen Anschauung ist von

den Clemens-Forschern, besonders von Huber, ohne allen triftigen Grund zu einer Cardinalanschauung aufgebauscht worden. Diese Stelle steht vielmehr im Hintergrund und entscheidet ebensowenig, wie eine Schwalbe schon den Sommer macht.

Clemens behandelt in dieser Stelle sein Lieblingsthema, den Diebstahl der griechischen Philosophie, und kommt dabei auch auf den Stoicismus und dessen Abhängigkeit von der *βάρβαρος φιλοσοφία* in den *γραφαὶ* zu sprechen: *καὶ τὴν ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἤδη παραστατέον· φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν Θεὸν οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν. ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν. πάντα ταῦτα ἀντικρὺς εὑρήσεις ἐν ταῖς γραφαῖς . . . . κ. τ. λ.* Die Seele besteht aus *σῶμα* und *πνεῦμα.*

Mit diesen zwei Stoffen, dem göttlichen und dem hylischen, lässt es unser Autor noch nicht genug sein. Ihm dünkt als christlichen Theologen die Seele trotzdem nicht vollkommen, wenn nicht noch ein Drittes hinzukommt, das *σπέρμα πνευματικόν.* Ob dieses auch als ein gewisser Stoff aufzufassen ist, oder nur als ein höheres, immanentes Prinzip, werden wir ebenfalls zu untersuchen haben.

---

§ 3.

Die Lehre

von *τὸ σπὲρμα τὸ πνευματικόν.*

In der so ergiebigen Stelle, welche wir schon teilweis ausgebeutet haben, Fragm. p. 797 (rechte Spalte), finden wir diese höchst interessante Anschauung klar und deutlich entwickelt.

Die *σοφία,* welche nach seiner Ansicht zwar zum Wesen Gottes gehört, aber doch als etwas ausser ihm Seiendes erscheint, als die ausser Gott thronende Allweisheit, lässt dem ersten Menschen Adam ein *σπέρμα πνευματικὸν* zukommen. Von ihr muss erst eine kleine Darstellung gegeben werden, ehe auf ihre Thätigkeit, dem Menschen eine höhere Gabe zu spenden, eingegangen werden kann, um ein leichteres Verständnis dieser Frage zu gewinnen.

Gott ist ihm — nach der einen Seite — *ὁ ὤν,* das absolute Sein oder das absolut Seiende; man wird nie entscheidend beantworten können, ob er das Sein ist oder das Seiende, denn in beidem

Sinne hat ihn Clemens gefasst. Dafür spricht, dass er ihn auch *τὸ ὄν* nennt. Ausser ihm, aber doch in lebendigster Beziehung zu ihm, steht die *σοφία*; diese ist nicht ein heterogenes Wesen, sondern er selbst von sich selbst unterschieden, sein Ausser-sich-selbst-sein, möchte man sagen. Es ist ebenso wenig Klarheit zu gewinnen möglich über sie und ihr Verhältnis zu Gott, wie über das Wesen Gottes als *ὁ ὢν* oder *τὸ ὄν*.

Höchst wahrscheinlich ist Clemens sich selbst nie darüber klar gewesen. Am ehesten kann man sich das Verhältnis der *σοφία* zu Gott vorstellen an der Flamme eines Lichtes. Man unterscheidet zwischen dem Lichtkern und dem Lichtmantel; beide zusammen machen die Flamme aus. Der Lichtkern ist Gott, der Lichtmantel die Weisheit. Mit diesem Vergleiche gewinnen wir die klarste Vorstellung. — Wenn wir uns nun daran erinnern, dass Clemens Gott gern auf Grund der Johanneischen Schriften als *τὸ φῶς* bezeichnet, so erhält jener Vergleich auch eine äussere Stütze.

Die nebelhafte Unklarheit über Gott und die Weisheit bei Clemens erklärt sich daraus, dass er diese Anschauung von Philo überkommen. Wer ihn kennt, weiss, dass die Capitel, welche über Gott und die Weisheit handeln, gerade so nebelhaft und düster sind, wie das Land der sagenhaften Kymmerier, in welches kein Sonnenstrahl fiel. Philo hatte die Chokma-Lehre der Chakamin (Rabbinen) und der nachexilischen und alexandrinischen Schriften nicht nur angenommen, sondern weitergeführt, aber nicht mit Klarheit, sondern Unklarheit bis in die höchste Potenz. Betreffend Philos Lehre von der *σοφία* sei auf Siegfried verwiesen, der sie am trefflichsten dargestellt.

Der Vorteil, welchen diese Prolegomena bringen, wird sich von selbst im kommenden zeigen.

Treten wir an die Stelle heran. Fragm. p. 797, r. Sp. A: *ἔσχεν δὲ ὁ Ἀδὰμ ἀδήλως αὐτῷ ὑπὸ τῆς σοφίας ἐνσπαρὲν τὸ σπέρμα τὸ πνευματικὸν εἰς τὴν ψυχὴν διαταγεὶς φησὶ δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν . . . , κ. τ. λ.* Clemens sagt hier zweierlei. Adam hatte einen geistigen Samen von der Weisheit eingesäet erhalten, zweitens die Weisheit hatte nicht selbst gesäet, sondern durch Vermittelung von Engeln. „*διαταγεὶς* . . . . gestellt, geordnet, durch die Hand (wörtlich ‚in') eines Mittlers von den Engeln, der Mittler gehört aber nicht einem an, Gott aber ist einer." Diese Worte, welche die Vermittlung schildern sollen, sind

die Worte des Apostel Paulus aus Galat. 3, 19 und 20, welcher aber mit ihnen von der Vermittlung des Gesetzes Mosis ὁ νόμος redet, aber nicht von der des σπέρμα πνευμ. Weil ὁ νόμος masc. gen. ist, steht dort διαταγείς. Clemens deutet das Citat an durch φησί, citiert aber etwas Unpassendes, dabei so flüchtig und leichtfertig, dass er sich nicht einmal die Mühe nimmt, auf das Geschlecht zu achten und διαταγὲς zu setzen. Dadurch erschwert er dem Leser das Verständnis, besonders denen, welche nicht, wie er, theologisch geschult sind. Das ist so ein Musterstück seiner Beweisführung. Weil Paulus irgend einmal von einer Vermittlung durch Engel redet, hält er sich für berechtigt, seine Worte in allen Fällen, ob passenden oder nicht passenden, danach frägt er nicht, anzuwenden.

Diese Beweisführung schliesst sich würdig den bereits kennen gelernten, betreffend den Diebstahl der Philosophen, an.

Das Säen des πνεῦμα schildert er mit folgenden Worten: *δι' ἀγγέλων οὖν τῶν ἀρρένων τὰ σπέρματα ὑπηρετεῖται τὰ εἰς γένεσιν προβληθέντα ὑπὸ τῆς σοφίας καθὸ ἐγχώρει γίνεσθαι ἅ τε γὰρ δημιουργὸς ἀδήλως κινούμενος ὑπὸ τῆς σοφίας οἴεται αὐτοκίνητος εἶναι ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι.* Die männlichen Engel sind die ὑπηρέται, die Gehilfen, ausführenden Hilfskräfte. Die γένεσις, für welche die σπέρματα vorher gegeben (wörtlich: voraus ausgeworfen), ist nicht die Entstehung, Geburt des Menschen im allgemeinen, sondern die dieser neuen Lebenskraft. Sehr wichtig ist, dass die σοφία hier als „die erste bewegende Ursache“ erscheint und nicht Gott. Diese Definition der σοφία als das πρῶτον κινοῦν ist in die Augen springend aristotelisch; allerdings ist das ein tiefgreifender Unterschied gegen Aristoteles, dass τὸ πρῶτον κινοῦν nicht Gott, sondern die Weisheit es ist. Gott ist nicht τὸ πρῶτον κινοῦν, er dünkt sich αὐτοκίνητος zu sein, wird aber bewegt von seiner σοφία.

Die Weisheit ist demnach τὸ πρῶτον κινοῦν in der Welt; Gott tritt zurück, er ist erst die zweite Instanz für alle Geschehnisse der Welt.

Man könnte in Versuchung geraten, zwischen dem Verhältnis der σοφία als dem πρῶτον κινοῦν und Gott, der sich einbildet, αὐτοκίνητος zu sein, d. h. das πρῶτον κινοῦν, und demjenigen der Hera und des Zeus bei Homer eine Parallele zu ziehen.

Wie kommt unser Autor dazu, in dieser Weise von Aristoteles abzuweichen? Sollte er vielleicht aus gewissen, für ihn triftigen Gründen Aristoteles haben berichtigen wollen? Nach folgender

Erwägung dürfte es keineswegs unwahrscheinlich sein. Wir haben bereits Proben davon bekommen, dass er Aristoteles ebenfalls für einen Plagiator des A. T. hält. Da mag er geglaubt haben, Aristoteles habe die Schrift missverstanden, indem er Gott zum *πρῶτον κινοῦν* machte, er hätte die Weisheit dazu machen sollen. — Demnach wäre die Anschauung unsres Autors ein nach seiner Meinung verbesserter Aristotelismus. — Dafür spricht, dass er solchen Nachdruck auf seine Anschauung legt.

Wie die *σοφία τὸ πρῶτον κινοῦν* Gottes ist, so ist auch das *σπέρμα πνευμ.*, welches sie spendet, das *πρῶτον κινοῦν* im Menschen; diese glauben auch *αὐτοκίνητοι* zu sein, sind es aber nicht. Das ist der Sinn der Worte: *ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι* sc. *ὡς ὁ δημιουργός*. Allerdings ist das *πρῶτον κινοῦν* in einem weiteren Sinne als bei Aristoteles gefasst, aber wir wissen, unser Autor nimmt es nicht so genau mit den Lehren der Philosophen.

Im weiteren Verlaufe der Stelle schildert unser Autor, welche Bedeutung dieser geistige Same für die Seele hat: *πρῶτον οὖν σπερματικὸν τὸ ἐν τῷ Ἀδὰμ προέβαλεν ἡ σοφία ἵνα ᾖ τὸ ὀστοῦν ἡ λογικὴ καὶ οὐρανία ψυχὴ μὴ κενὴ ἀλλὰ μυελοῦ γέμουσα πνευματικοῦ.* — Die *ψυχὴ λογική*, welche hier in Beziehung auf das frühere *τὸ ὀστοῦν* genannt wird, ist an sich leer und inhaltlos, sie gleicht einem Knochen, welchem das Mark *ὁ μυελός* fehlt. Dieses Mark ist *τὸ σπέρμα τὸ πνευμ.*, die Gabe der Weisheit.

Fürwahr ein schöner und sinniger Vergleich! Clemens giebt ihn mit Absicht, indem er dabei eine Nationalanschauung seines Volkes im Sinne hatte. Die Griechen sahen bekanntlich das Mark in den Knochen als die eigentliche Quelle der Kraft des Menschen an. So lässt schon Homer seine Helden mit Vorliebe das Mark aus den Knochen verzehren, nennt das Brot das Mark der Männer. Uebrigens findet sich diese griechische Anschauung bei allen arischen Völkern; man denke nur an unsre deutsche Sprache, an die vielen Redewendungen, in denen das Wort Mark vorkommt.

Da also das Mark der edelste Teil des inneren Menschen, so ist das Mark der Seele es ebenfalls; deshalb muss es von ganz besonderem Stoffe sein. Der Stoff ist *τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν.*

Was ist das für ein Stoff. Dieser pneumatische Same ist identisch mit dem *ὁμοούσιόν τι*, welches Gott dem Menschen durch Vermittlung von Engeln eingesäet hatte, *καὶ ἐνέσπειρεν ὁμοούσιόν τι αὐτῷ ἐνθεὶς δι' ἀγγέλων.* Davon war zum teil bereits in der

bekannten Stelle vorhin die Rede gewesen, die nähere Ausführung aber bis zu einer geeigneteren Zeit verschoben. Dies ist jetzt eingetroffen. Nach jener Stelle hatte der Mensch ein Teilchen von Gottes selbsteigenem Wesen, welches ihm auf die bereits geschilderte Weise gegeben war. Jene Stelle ist betreffend *ὁμοούσιόν τι* etc. mit der letzteren, wo von dem *σπέρμα πνευμ.* gehandelt wird, identisch. Der Differenzpunkt ist allerdings nicht klein; dort giebt Gott *τὸ ὁμοούσιόν τι*, hier die *σοφία*. Diese Schwierigkeit lässt sich aber durch eine Erinnerung an die Definition der *σοφία* als das *πρῶτον κινοῦν* und des *δημιουργὸς* als den *κινούμενος* und, wie wir uns die Freiheit nehmen zu sagen, *δεύτερον κινοῦν*, beseitigen. In jener ersten Stelle hat eben unser Autor *τὸ ὁμοούσιόν τι* von dem *δεύτερον κινοῦν* gegeben sein lassen, obwohl er sich bewusst war, dass es eigentlich von der *σοφία* gegeben wird. Vielleicht hat er sich auch deshalb so allgemein ausgedrückt, weil er erst im spätern, d. h. in dieser zuletzt besprochenen Stelle, näher auf diesen wichtigen Punkt hat eingehen wollen.

Es kann kein Zweifel bestehen, jenes *ὁμοούσιόν τι* und *τὸ σπέρμα τὸ πνευματικὸν* sind identisch. Die *σοφία* und *δημιουργὸς* sind ein Wesen, sie sind ein *πνεῦμα*. Ein Teilchen von Gottes resp. seiner Weisheit eigenem Wesen ist das Mark der Seele des Menschen.

Aus welchen Quellen hat Clemens diese tiefsinnige Anschauung geschöpft?

Wie schon öfters darauf hingewiesen wurde und im folgenden noch mehr der Nachweis erbracht werden wird, ist seine Doktrin mit einem Baume vergleichbar, welcher, auf der Grenze zweier verschiedener Boden gewachsen, seine Wurzeln bald in dem einen, der Philosophie, bald in dem andern, der Theologie, hat und aus ihnen seine Nahrung zieht. Deswegen trägt er auch Früchte von ganz eigener Art.

Die Anschauung vom *σπέρμα πνευματικὸν* ist in erster Linie theologisch, sie verrät für den Kenner klar und deutlich ihre Blutsverwandtschaft mit der Lehre des N. T., insbesondere der des Apostel Paulus vom göttlichen *πνεῦμα*.

Es erscheint zur grösseren Klarheit nicht unwichtig, einen Blick auf Paulus Lehre vom *πνεῦμα* zu werfen.

Paulus lehrt, dem Menschen werde eine Gnadengabe zu teil, welche ihm einerseits sittliche Heiligung, andrerseits übernatürliche

Gaben und Kräfte verleiht. Mit letzterer Wirkung der göttlichen Gnadengabe haben wir es zu thun. Das *πνεῦμα* giebt dem Menschen die verschiedensten *χαρίσματα*, welche sich als *δυνάμεις* erweisen. 1. Cor. 12, v. 7, 11 zählt sie am ausführlichsten auf, z. B. *λόγος σοφίας, γνώσεως, προφήτεια, γένη γλωσσῶν* u. s. w. u. s. w.

Insoweit hält Clemens sich an die paulinische Anschauung vom *πνεῦμα*, weicht aber formell von ihr dadurch ab, dass er dieses *χάρισμα* mit *σπέρμα* bezeichnet. Paulus lässt ein geheimnisvolles Dunkel darüber walten, wie er sich die Entstehung des *πνεῦμα*, seine Einsetzung in den Menschen denkt. Er wagt nicht, über dieses *μυστήριον τοῦ θεοῦ* „menschlich zu reden". Am zutreffendsten ist die Bezeichnung „Hauch" für dieses *πνεῦμα*, es ist ein Hauch des All-*πνεῦμα*, des *πνεῦμα ἅγιον*. Den Hauch verwandelt Clemens in *τὸ σπέρμα*, drückt sich somit grobsinnlich aus und raubt der Anschauung Pauli ihren geheimnisvollen, echt religiösen Schimmer. Die Bezeichnung *σπέρμα* gerade hat Clemens gewählt in Beziehung auf seine von Philo stammende Lehre vom *Λόγος σπέρματικός*. Er lehrt, dass die Heiden etliche *σπέρματα τοῦ Λόγου* empfangen und durch sie etliche Kenntnis der göttlichen Offenbarung und des Willens Gottes. Diese *σπέρματα* seiner selbst gebe der Logos in seiner Thätigkeit als *ὁ προτρεπτικὸς*, zu ergänzen, der Heiden. Hierüber handelt die Schrift *ὁ προτρεπτικός*. Philos Lehre vom *λόγος σπερματικὸς* wurzelt aber in der stoischen Logoslehre.

Deshalb kann behauptet werden, die Bezeichnung *σπέρμα* ist stoisch anklingend.

Mit dem *λόγος προτρεπτικὸς* hat natürlich die *σοφία* nichts gemein. Das erhellt aus der vorigen Darlegung über sie. Eher und keineswegs so unrecht könnte man denken, dass die *σοφία* mit dem *Πνεῦμα ἅγιον* identisch sei. Dies ist nicht der Fall. Clemens hält vielmehr, wo er von ihm spricht, an der neutestamentlichen Anschauung fest, dass Gott und *τὸ Πνεῦμα ἅγιον* eins sind. Die *σοφία* aber ist das *κινοῦν* Gottes, giebt deshalb das *πνεῦμα* von dem *Πνεῦμα ἅγιον*.

Auf diese Weise sind alle Schwierigkeiten und Bedenken beseitigt.

Sind denn nun gar keine philosophischen Elemente hierin enthalten, sind es nur biblische?

Der Stoicismus lehrt, dass die Seele *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα*

sei, ein ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ. Gott erklären die Stoiker für πνεῦμα, als den Hauch, den Lebensodem, welcher das All durchdringt.

Bei flüchtiger Erwägung könnte man daher Clemens für einen Stoiker halten und sein πνεῦμα der Seele mit dem stoischen verwechseln. Jedoch ist diese Ähnlichkeit nur eine äussere, keine innere; beide Begriffe sind grundverschieden, sie tragen nur dieselben Namen.

Das πνεῦμα der Stoiker ist pantheistisch, es soll die allbelebende Immanenz Gottes in der Welt ausdrücken, nicht aber das Wesen Gottes bezeichnen als Gegensatz zu der sinnlichen Welt und allem, was sinnlich denkbar ist. Das bezeichnet πνεῦμα im N. T. Gott ist nicht ein πνεῦμα oder das πνεῦμα, er ist nur πνεῦμα. reiner Geist, erhaben über jeden Vergleich mit etwas aus dem Reiche des Sinnlichen und selbstverständlich auch über alles Denkbare, unfassbar für das menschliche Erkenntnisvermögen. Die Bezeichnung πνεῦμα kann geradezu nur als Notbehelf angesehen werden. — Ebenso wenig ist die Definition ἀπόσπασμα, welche ebenfalls pantheistisch ist, bei Clemens aufweisbar. Die ψυχὴ λογικὴ ist nicht ein Teil des πνεῦμα — wir wollen selbst zwischen ἀπόσπασμα und σπέρμα keinen Unterschied machen —, sondern in ihr als ein ihr Fremdes ist das πνεῦμα.

Dagegen dürfte eine gewisse Anlehnung an den νοῦς des Aristoteles nicht in Abrede zu stellen sein. Denn der νοῦς ist nach Aristoteles präexistent und geht als etwas Göttliches von aussen in die Seele ein. λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον . . . . (Überweg.)*) Das πνεῦμα ist ebenfalls präexistent und kommt von aussen in die Seele. Die Beziehung ist unverkennbar, um so mehr, als wir schon etliche andre Anlehnungen an Aristoteles kennen gelernt haben und im folgenden noch mehr über die Abhängigkeit unsres Autors von dem Stagiriten informiert werden.

Mit dieser Lehre von den drei Bestandteilen der menschlichen Seele, man darf wohl kurz sagen drei Seelen, ψ. ἄλογος, die äussere, ψ. λογική, die innere, und τὸ σπέρμα πνευματικόν. die innerste, verfolgt unser Autor einen sehr weitgehenden und bedeutungsvollen Zweck. Als geschworener Feind der häretischen Gnosis und Schöpfer einer christlichen und kirchlich unanfechtbaren Gnosis,

---

*) Überweg-Heintze, Geschichte der Philosophie.

will er mit dieser gegen seine Gegner einen erfolgreichen Schachzug ziehen und ihnen womöglich Schachmatt bieten. Bekanntlich lehrten die häretischen Gnostiker, dass es drei Klassen von Menschen gebe, *ὑλικοὶ*, diejenigen, welche gänzlich in die *ὕλη* verstrickt seien und für immer bleiben, die *ψυχικοὶ*, die edleren, welche der Veredelung der Seele dienten und sie aus der *ὕλη* zu befreien strebten, drittens die *πνευματικοὶ*, die Vollkommenen, welche gänzlich frei von allen Einflüssen der *ὕλη* im *πνεῦμα* wandeln als ihrem Lebensprinzip. Letztere, die wahren Gnostiker, lebten *ὡς ἀσαρκοὶ* und seien mit den Göttern zu vergleichen.

In dieser gnostischen Lehre spiegelt sich der kosmologische Grundcharakter der Gnosis. Denn diese ist nicht eine Art von Philosophie oder Theosophie, wie man gewöhnlich annimmt, sondern eine Reformwissenschaft gegenüber den drei Zeitmächten: Philosophie, Judentum und Christentum, welche darauf ausgeht, jene drei Religionen der damaligen Welt als drei Phasen eines kosmologischen Prozesses zu erweisen. Das ist der Grundcharakter der Gnosis; er zeigt sich in allen ihren mannigfach verschiedenen Systemen.

Hierauf hat vor allen Weingarten mit Nachdruck aufmerksam gemacht. Ebenderselbe hat darauf hingewiesen, dass Clemens im Gegensatz zu dieser kosmologischen Tendenz seiner Gnosis einen religiös-ethischen Inhalt giebt. Weingarten fasst aber die Ethik unsres Autors, besonders die der Gnosis, als stoisch-philonisch auf, worin ihm nicht unbedingt beigestimmt werden kann.

Angesichts dessen stellt Clemens seinerseits eine neue Lehre von drei Klassen der Menschen auf: *ὑλικοὶ*, *ψυχικοὶ*, *πνευματικοὶ*.

Von dieser ist jetzt zu handeln.

Nachdem er seine Anschauung von der Seele völlig entwickelt, stellt er die Behauptung auf, dass es drei Klassen von Menschen gebe, welche sich dadurch von einander unterschieden, dass bald die *ψ. ὑλικὴ*, bald die *ψ. λογικὴ*, bald *τὸ πνεῦμα* (*τὸ σπέρμα τὸ πνευμ.*) bei ihnen überwiege. Die drei Klassen nennt er *τρεῖς φύσεις*, weil sie durch drei Söhne Adams repräsentiert werden, deren Abkömmlinge die *ὑλικοὶ*, *ψυχικοὶ* und *πνευματικοὶ* sind. Der Beweis ist natürlich allegorisch. Die Stelle ist die Fortsetzung der bereits angezogenen Fragm. p. 797, Z. 18. *ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις γενῶνται· πρώτη μὲν ἡ ἄλογος ἧς ἦν Κάϊν· δεύτερα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία ἧς ἦν Ἀβὲλ· τρίτη δὲ ἡ πνευματικὴ ἧς ἦν Σήθ. καὶ ὁ μὲν*

χοϊκός ἐστι κατ᾽ εἰκόνα ὁ δὲ ψυχικὸς καθ᾽ ὁμοίωσιν Θεοῦ ὁ δὲ πνευματικὸς κατ᾽ ἰδίαν· ἐφ᾽ οἷς τρισὶν ἄνευ τῶν ἄλλων παίδων τοῦ ᾽Αδὰμ εἴρηται. Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων κ. τ. λ. Folgt der allegorische lange Nachweis v. ibi. — Je nachdem eine oder die andere Seele (das *σπ. πνευμ.* rechnen wir wieder als dritte Seele) in dem Menschen herrschendes Prinzip ist, hat er eine mehr oder minder grosse Ähnlichkeit mit Gott. Da nun die Verähnlichung des Menschen mit Gott ein mit ihr sich steigerndes sittliches Leben nach dem Willen Gottes involviert, so sind diese drei *φύσεις* im Besitze einer dreifachen sittlichen Vollkommenheit. Die *χοϊκοὶ* sind noch wenig vollkommen, sie sind nur *κατ᾽ εἰκόνα*, die *ψυχικοὶ* sind es mehr, die *πνευματικοὶ κατ᾽ ἰδίαν*, sind ganz vollkommen. Letztere sind die *γνωστικοὶ*, von denen ein jeder ein *ἐν σαχρὶ περιπολῶν θεός* ist. Sie sind aber die wenigst zahlreichen unter den Menschen.

Von der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott *κατ᾽ ἰδίαν* hatte Clemens bisher noch nicht gesprochen. Sie ist jedenfalls eine noch höhere Stufe, als die *καθ᾽ ὁμοίωσιν*. *κατ᾽ ἰδίαν* ist nur ein kurzer Ausdruck für *κατ᾽ ἰδίαν οὐσίαν*. Der Pneumatiker ist also dem eigenen Wesen Gottes gemäss, d. h. sein Wesen gleicht dem seinen. Das ist der Wendepunkt der Gottähnlichkeit, hier wird sie zur Gottgleichheit. Deshalb heisst der Gnostiker oder Pneumatiker auch *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*.

Hiermit hat Clemens seine Lehre von der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott nicht nur auf die Spitze getrieben, sondern er hat sie wirklich übertrieben. Zwar glaubt er selbst noch auf dem Boden des Christentums zu stehen, hat ihn aber thatsächlich verlassen. Das fällt aber nicht ins Gewicht, und soll ihm auch nicht ein Vorwurf damit gemacht werden, dass diese philosophische und gnostische Bestandteile enthält. Aber ein andres darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden, dass er in sein Idealbild des Menschen, Gnostikers, die Züge des stoischen Weisen eingezeichnet hat und dadurch widerchristlich lehrt. Denn die Idee des Stoicismus, dass ein Mensch durch eigene Kraft und ein selbstgeschaffenes sittliches Leben zur absoluten Vollkommenheit und Gottgleichheit gelangen könne, ist diametral entgegengesetzt der Grundidee des Christentums.

Wenn er selbst noch nicht erfahren, zu welchem Ziele praktisch seine Lehre vom Idealmenschen, dem Gnostiker und Pneumatiker, der die massa perditionis überrage, führen würde, so hat

es die Geschichte gelehrt. Die Unterscheidung zwischen clerici und laici hat auch hierin seine Wurzeln. Doch dies führt uns in das theologische Streitgebiet. Es mag dahingestellt bleiben.

§ 4.

Die Form der Seele.

Wir haben ermittelt, dass die Seele, als Einheit betrachtet, ihrem Stoffe nach aus hylischen und göttlichen Elementen besteht. Letztere überwiegen, nicht nur weil sie zwei sind (ἡ θεία sc. ψ. und τὸ σπέρμα τὸ πνευμ.), sondern weil sie höherer und höchster Art sind. Die drei Stoffe, aus welchen sich die Seele als ein Ganzes zusammensetzt, sind keine Mischung, sondern eine eigentümliche Vereinigung; sie sind zwar räumlich eine in der andern steckend zu denken, aber trotzdem sind sie unvermischt.

Hier erhebt sich die berechtigte Frage, wie stellt sich unser Autor die Gesamtseele ihrer Form nach vor? Denkt er sie sich als einen Körper im Menschen, oder nur als eine Art Fluidum? Oder wie sonst hat er sie sich vorgestellt?

Diese wichtige und schwer zu lösende Frage hat unser Autor keineswegs vergessen sich vorzulegen; er hat sie zu lösen versucht. Er stellt sich bei der Lösung dieser Frage auf den Standpunkt der aristotelischen Prinzipienlehre.

Haben wir schon öfter Gelegenheit genommen, auf seine Beziehungen zu Aristoteles hinzuweisen, so sehen wir auch hier, dass er sich als Schüler des Stagiriten bekennt.

Reinkens, welcher Clemens als Aristoteliker erweisen will, lässt, wie schon öfter, auch diese günstige Position sich entgehen.

Es möge gestattet sein, zur Klärung und Sicherung dieser schwierigen Untersuchung etliches über die ersten Prinzipien bei Aristoteles vorauzuschicken. Wir halten uns dabei an die Darstellung derselben bei Überweg-Heintze.

Aristoteles fasst als erstes Prinzip den Stoff; diesem haftet untrennbar die Form an. Während der Stoff nicht ein Nichtseiendes ist, sondern die Möglichkeit, alles zu werden, δύναμις potentia, ist die Form, die Vollendung, Ausbildung oder Erfüllung, ἐντελέχεια oder ἐνέργεια actus, eben dieser Anlage.

Ganz in diesem Sinne lehrt unser Autor über die Form der Seele. Der Stoff derselben ist die geschilderte eigenartige Composition der drei Seelen. Denn die Gesamtseele ist, um es nochmals zu betonen, eine Einheit. Diesem Seelenstoff haftet die Form an, sie ist die *ἐντελέχεια* desselben. Die Form ist *τὸ σῶμα* im ganz speziellen Sinne, die körperliche Form der Seele. Dieses *σῶμα* ist im Menschen *ψυχικὸν*, wie wir noch näher sehen werden.

Ferner wie Aristoteles von der dem Stoffe anhaftenden Form ein stoffloses Formprinzip unterscheidet, welches von ihm trennbar ist, *χωριστόν*, und zugleich Zweck und bewegende Ursache ist, während der Stoff das Leidende, das Bestimmtwerdende ist, so kennt auch Clemens solch ein Stoffprinzip. Das ist *τὸ σῶμα πνευματικόν*.

Diese aristotelische Anschauung vertritt er in einer sehr wichtigen Stelle Fragmenta p. 791 D bis 792. *ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ σῶμα. ὁ γοῦν 'Απόστολος* (nämlich Paulus, 1. Cor. 15, 44) *σπείρεται μὲν γὰρ σῶμα ψυχικὸν ἐγείρεται δὲ σῶμα πνευματικόν. πῶς δὲ καὶ αἱ κολαζόμεναι ψυχαὶ* (bestraft im Jenseits nach dem Tode) *συναισθάνονται μὴ σώματα οὖσαι; Φοβήθητε γοῦν λέγει τὸν μετὰ θάνατον δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γεένναν βαλεῖν· τὸ γὰρ φαινόμενον οὐ πυρὶ καθαίρεται ἀλλ' εἰς γῆν ἀναλύεται. ἄντικρυς δὲ ἀπὸ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου* (Geschichte vom armen Lazarus und dem reichen Manne) *διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν σῶμα εἶναι δείκνυται ἡ ψυχή. ὡς δὲ ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου τοῦ πνευματικοῦ κατὰ τὴν προκοπὴν τελειούμενοι πλὴν πάλιν εἰκόνα λέγει ὡς εἶναι σώματα πνευματικά.*

Die *ψ.* ist ein *σῶμα*; auf das „ist“ muss Nachdruck gelegt werden, eine Auffassung „hat“ ein *σῶμα* wäre weder textgemäss, noch mit dem Sinne übereinstimmend.

Das *σῶμα ψυχικὸν* wird durch die Auferstehung *ἐγείρεσθαι* zu einem *σῶμα πνευματικόν*. Dieses Werden des *σῶμα* ist ein entscheidendes Moment in der Frage und wohl im Auge zu behalten.

Dass die *ψυχὴ* ein *σῶμα* ist, beweist Clemens hier noch durch den Hinweis auf das Gericht oder die Vergeltung im Jenseits; an dasselbe glaubt er unerschütterlich und geht deshalb von ihm aus. Wenn die Seelen nicht Körper wären, so könnten sie doch auch nicht das *κολάζεσθαι* im Jenseits empfinden. Dieses *κολάζεσθαι* findet statt am Orte der Strafe, der *γεέννα*, von welchem im N. T. so viel die Rede, auch in der hier erwähnten Geschichte vom reichen Manne und armen Lazarus. Es ist sehr richtig von den

meisten Forschern bemerkt worden, dass Clemens hier die spätere Lehre vom Fegefeuer streift. Jedoch ist das hier erwähnte *πῦρ* correcter als ein Läuterungsfeuer (*καθαίρεσθαι πυρὶ*) zu bezeichnen. Dieses Feuer reinigt nur den unsichtbaren Teil der Seele, nicht *τὸ φαινόμενον*. Dieses *φαιν.* kehrt wieder zur *γῇ* oder *ὕλη*, von welcher es stammt.

Demnach lehrt unser Autor ein Werden der Seele zu immer reinerer Form im aristotelischen Sinne, wenn er dies auch in ein neutestamentliches Gewand einkleidet.

Das Werden des *σῶμα ψυχικὸν* zu einem *σῶμα πνευματικὸν* beginnt, wie wir noch nachweisen werden, schon bei Lebzeiten des Menschen durch die Heiligung *ἁγιασμός*. Dort im Jenseits *κατὰ τὴν προκοπὴν τελειούμενοι* tragen wir an uns den *εἰκών*, d. h. soviel wie Form des himmlischen, pneumatischen Menschen, wie wir hier die des choischen getragen. Clemens spricht hier mit des Paulus Worten aus 1. Cor. 15, v. 49. Das Wort *προκοπὴ* ist schwer zu erklären; es ist ein eigentümlicher terminus technicus des paulinischen Sprachgebrauches, über dessen Bedeutung die Meinungen der Exegeten sehr weit auseinander gehen. *προκοπὴ*, wörtlich „Gedeihen", bezeichnet wohl nichts andres, als den sittlichen Fortschritt des Menschen zu immer grösserer Vollkommenheit *τελείωσις*. Wir übersetzen daher: „gemäss dem sittlichen Fortschritt der Vollendung entgegengehend".

Im folgenden fügt Clemens noch etliche Beweise für diese seine Anschauung hinzu, so z. B. nimmt er aus 1. Cor. 13, v. 12, wo von dem Gegensatz des Erkennens bei Lebzeiten wie in einem Spiegel und desjenigen nach dem Tode wie von Angesicht zu Angesicht die Rede, einen solchen Beweis. Deshalb sagt er: *πλὴν πάλιν εἰκόνα λέγει ὡς εἶναι σώματα πνευματικὰ καὶ πάλιν· ἄρτι βλέπομεν δι' ἐσόπτρου . . . . κ. τ. λ.* v. 1. Cor. 13, v. 12 ff.

Nachdem wir uns so die Stelle erklärt, können wir uns ganz der Untersuchung über diese *σώματα* hingeben.

Unter dem *σῶμα ψυχικὸν* versteht Clemens wohl nichts anderes, als eine der Seele anhaftende, aus den drei Seelenstoffen *ψυχὴ ἄλογος, λογικὴ* und *τὸ σπέρμα πνευματικὸν* bestehende Form. Da die *ψ. ἄλογος* die äusserste und ihr Stoff somit die beiden anderen in sich schliesst, so ist anzunehmen, dass in der Form ihre Bestandteile überwiegen, die beiden anderen in minderem Grade enthalten sind. Der Stoff des *σῶμα ψυχικὸν*, der aus der *ὕλη* stammt,

kehrt wieder zu ihr zurück, löst sich in ihr auf, dadurch werden die von ihr eingeschlossenen zwei Stoffe frei. Die freien Teile bleiben nun aber nicht in ihrem Zustande, vielmehr werden sie von dem formlosen Stoffprinzip, dem *σῶμα πνευμ.*, aufgenommen und in eine neue Form ausgeprägt. Diese ist *τὸ σῶμά πνευμ.* des auferstandenen und vollendeten Menschen. Hierbei ist aber zu beachten, dass *τὸ σῶμα πνευμ.* des Menschen und das an sich stofflose Formprinzip, welches ebenso heisst, etwas verschiedenes sind. Das stofflose Formprinzip ist demnach auch bewegende Ursache und Zweck.

Diese Anschauung schliesst sich folgerecht seiner früheren an, dass das *σπέρμα πνευματικὸν* im Menschen dessen *πρῶτον κινοῦν* ist. Clemens bleibt also konsequent, begeht hier nicht derartige Widersprüche, wie wir solche bereits kennen gelernt haben.

Hieraus ist der Schluss zu ziehen, dass Clemens über die Form der Seele inhaltlich die Anschauungen des N. T., insbesondere die des Apostel Paulus vertritt, formell aber aristotelisch lehrt.

Da er nun, wie öfters schon nachgewiesen, der Überzeugung ist, Aristoteles sei nur ein Plagiator der Schrift, habe seine Lehrsätze aus dem A. T. entlehnt, so sind wir berechtigt, anzunehmen, er habe mit vollem Bewusstsein und guter Absicht diese seine Anschauung in solcher Weise nach Form und Inhalt entwickelt, indem er habe zeigen wollen, wie Aristoteles hätte lehren müssen, wenn er die Schrift richtig erfasst hätte. Als ein Meisterwerk exegetischer Kunst ist jedenfalls seine Lehre zu bezeichnen.

Wenn man nun eine Bezeichnung für seine Darstellungsweise geben soll, so ist es wohl am richtigsten, sie als syncretistisch, d. h. als eine Vermischung aristotelischer und neutestamentlicher Anschauung zu bezeichnen.

An Clemens Lehre von der Form der Seele knüpft sich am zweckmässigsten eine Erörterung darüber an, ob er sich die Seele als sterblich oder unsterblich vorgestellt. — Dann können wir uns ungestört der Betrachtung des Innern der Seele zuwenden.

§ 5.

Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Seele.

Dieser Paragraph könnte aus gewissem Grunde überflüssig erscheinen, denn das *σῶμα πνευματικὸν* ist als unsterblich eben erkannt worden, Clemens trug hier ausdrücklich die Unvergänglichkeit der Seele, was ihre nicht irdischen Bestandteile anbetrifft, vor. Gewiss, aber Vorsicht ist geboten und Misstrauen muss jeder Clemens-Forscher hegen. Aus diesem Grunde ist es unerlässlich, noch etliche allgemeine Belegstellen herbeizubringen.

Strom. V, p. 592 zieht Clemens aus einer Erörterung, welche wegen ihrer Länge nicht anführbar, auch sehr verwirrt und schwer verständlich ist, den Schluss: *ἕπεται δὲ τούτοις τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι.* Strom. IV, p. 541 lobt er Epicharmus und einen ungenannten lyrischen Dichter, dass sie die Unsterblichkeit der Seele schön geschildert hätten.

Sodann sprechen hierfür alle die ungezählten Stellen, in welchen er von der *ζωὴ αἰώνιος* der Seele spricht, welche nicht nur in der Befreiung der Seele vom Körper, sondern auch von der Sünde *ἁμαρτία* beruht. Der Gegensatz zu der *ζωὴ αἰώνιος ὁ θάνατος* ist bildlich zu nehmen, er ist nicht der leibliche Tod, sondern der der Seele; er ist die Strafe für die Sünden derselben und äussert sich in einem Nichthaben der Seligkeit. Zuweilen versteht er unter dem *θάνατος* die Gemeinschaft, welche die Seele mit dem Leibe haben muss. Mit dieser Ansicht ist er weniger von Plato abhängig, welcher *τὸ σῶμα τὸ σῆμα τῆς ψ.* nennt, als vom Römerbrief. In Abhängigkeit von Röm. 6, v. 12 sagt er Strom. IV, p. 478: *κινδυνεύει τοίνυν δεδεῖχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς οὔσης· ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας.*

Ähnlich spricht er sich auch aus in Strom. IV, p. 479, Paed. I, p. 131, Strom. III, p. 453.

Clemens glaubt demnach nicht nur an ein Fortexistieren der Seele nach dem Tode im Sinne der griechischen Philosophie, wiederum in erster Linie in dem der platonischen, vielmehr vertritt er zugleich die biblische Anschauung vom ewigen Leben. Dies wird nicht nur erworben durch eine Befreiung der Seele vom Leibe, sondern vielmehr von der ihr anhaftenden Sündhaftigkeit, durch die Heiligung mit einem Wort.

Was aber seine Anschauung von der Sünde betrifft, so werden wir noch finden, dass er dieselbe nicht streng biblisch definiert, vielmehr sie mit der der Philosophie verwebt. Wir sagen ganz allgemein der Philosophie, weil wir noch kein vorschnelles Urteil darüber fällen wollen, von welchen Denkern er in diesem Falle abhängig ist.

Zum Schluss ist noch zu bemerken, dass Clemens in betreff der Annahme der Ewigkeit der Seele nur von Plato neben dem N. T. abhängig sein kann. Für die enge Beziehung zu Plato spricht alles, was wir vernommen. Um so mehr ist dies der Fall, als Plato die Seelen, wenn sie durch die Seelenwanderung geläutert sind, in die Sitze der seligen Götter zurückkehren lässt.

Stoiker kann Clemens schon aus dem Grunde nicht sein, weil diese gerade die Fortexistenz der Seele bestritten; nur etliche Stoiker liessen die Seele bedingt weiter existieren bis zum allgemeinen Weltuntergang durch den Weltbrand. Chrysipp gestand wenigstens den Seelen der Weisen Unvergänglichkeit zu.

Clemens steht deshalb im geraden Gegensatz zum Stoicismus.

§ 6.

Die Seele als Organ im Menschen.

A. Ihre einzelnen Teile.

Bis jetzt ist festgestellt worden, dass Clemens eine Seele kennt, welche ursprünglich aus zwei verschiedenen Stoffen auf verschiedene Weise geschaffen ist, zu welchen als ausserordentliche Gnadengabe *τὸ σπέρμα τὸ πνευματικὸν* hinzukommt. Er vertritt daher im allgemeinen die Anschauung Platos, während er im einzelnen nicht unbedeutend von ihm abweicht. In den Abweichungen steht er entweder auf dem Boden des N. T. oder er huldigt irgend einer andern philosophischen Doktrin. Aus dem Platonismus geht er in der Lehre von der Form der Seele zum Aristotelismus über. Kurz, er durchstreift als echter Eklektiker die verschiedensten Ansichten, schliesst sich bald der einen, bald der andern an, aber nur so lange es ihm passt. Die Motive für seine Unbeständigkeit sind, wie wir wissen, darin zu suchen, dass er aus der Schrift die philo-

sophische Anschauung ableiten will, deshalb nur eine Philosophie, die eklektische, anerkennen kann, nicht mehr einzelne Schulen. — Alle Philosophen haben aus derselben Quelle geschöpft, deshalb sind ihre Anschauungen nur verschieden geartete Kinder eines Erzeugers.

In den Platonismus kehrt Clemens zurück in seiner Lehre über die Seele als ein Organ im Menschen, und zwar als das Organ des Denkens und Empfindens.

Jetzt ist auch der Moment gekommen, wo eine endgültige Entscheidung über „hie Welf, hie Waiblingen", d. h. über Dichotomie oder Trichotomie, getroffen werden muss. Welcher Partei haben wir uns anzuschliessen? Für uns kann es sich nur um eine Dichotomie oder Trichotomie der Seele als eines Ganzen handeln.

Nimmt er mit Plato zwei Teile der Seele an und als dritten ein Zwischenglied? Oder nur zwei, oder gar drei verschiedene?

Lassen wir ihn selbst sprechen: Paedagogus lib. III, cap. 1, Zeile 11 *τριγενοῦς οὖν ὑπαρχούσης τῆς ψυχῆς τὸ νοερὸν ὃ δὴ λογιστικὸν καλεῖται ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἔνδον ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἀνθρώπου· αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἄλλως ἄγει ὁ θεός. τὸ δὲ θυμικὸν θηριῶδες ὂν πλησίον μανίας οἰκεῖ. πολύμορφον δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τρίτον ὑπὲρ τὸν Πρωτέα τὸν θαλάττιον δαίμονα ποικίλον ἄλλοτε ἄλλως μετασχηματιζόμενον εἰς μοιχείας καὶ λαγνείας καὶ εἰς φθορὰς ἐξαρεσκευόμενον.* Als *τριγενής* wird die Seele hier bezeichnet. Was ist unter den *τρία γένη* zu verstehen? *γένη* sind zwar an sich keine Teile *τόμοι*, aber auch Plato hat unter ihnen nicht Teile im Sinne von getrennten Teilen, Abschnitten u. dergl. verstanden, vielmehr Bestandteile, welche im Austausch mit einander stehen. Dasselbe sollen hier die *γένη*, Stämme, bezeichnen. — Der Bequemlichkeit halber und weil es so hergebracht, wollen wir gleichwohl die Bezeichnung Teile hier beibehalten, wir wissen ja, was darunter zu verstehen ist.

Der erste Teil *τὸ νοερὸν* oder *τὸ λογιστίκον* ist die Denkkraft, welche die Objekte prüft und nach gewonnenem Urteil entscheidet. Sie wird als der innere Mensch bezeichnet, welcher über den phänomenischen herrscht. Clemens wählt diese Bezeichnung in Beziehung auf seine bekannte Anschauung. Es sei hier zur Erinnerung die Stelle nochmals angeführt, in welcher wir sie kennen gelernt hatten. *ἄνθρωπος γοῦν ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ ἀλλ' οὐ μέρει μέρος ἀλλὰ ὅλῳ ὅλος συνὼν ἀρρήτῳ θεοῦ δυνάμει.* Es ist

demnach τὸ νοερὸν. der innere Mensch, mit dem psychischen identisch. Der psychische ist aber nichts anderes, als die ψυχὴ λογικὴ selbst. Der Unterschied zwischen hier und dort ist der, dass hier die ψ. λογικὴ in engerem Sinne als die Denkkraft aufgefasst wird.

Das λογιστικὸν ist das herrschende Prinzip, lenkt und leitet den phänomenischen Menschen. Deshalb wird es an anderen Stellen, welche noch werden angeführt werden, τὸ ἡγεμονικὸν genannt. Es selbst wird von Gott auf andre Weise gelenkt (ἄλλως ἄγει . . . . κ. τ. λ.), ist demnach nur indirekt, nicht direkt herrschendes Prinzip. Clemens spielt hier unzweifelhaft auf τὸ σπέρμα τὸ πνευμ. an, welches das κινοῦν im Menschen ist. — Der phänomenische Mensch ist ψ. ἄλογος. Dieser Ausdruck darf uns nicht mehr beirren, wir wissen, Clemens sieht in dem Leibe nur die Hülle für die Seele oder den Träger derselben, weil sie allein auf Erden nicht existieren kann. Dass der phänomenische Mensch nur die ψ. ἄλογος mit ihrem notwendigen Übel, dem Leibe, ist, beweist auch jene Stelle, in welcher der choische Mensch der äussere ist.

Als zweites und drittes nimmt er τὸ θυμικὸν und ἐπιθυμητικὸν an. Das erstere wird im platonischen Sinne noch näher bezeichnet durch θηριῶδες ὄν, als das Tierische. Denn Plato teilt den θυμὸς oder τὸ θυμικὸν auch den Tieren zu. Ein zweites Charakteristikum ist πλησίον μανίας οἰκεῖ. Auch dieses stammt von Plato. Denn nach ihm ist der θυμὸς blind und ungestüm, richtet eher Schaden als Nutzen an, sofern er nicht von der Vernunft geleitet wird. Aus diesem Grunde ähnelt er dem Wahnsinn. — Das dritte τὸ ἐπιθυμητικὸν ist das sinnliche Begehren. Dieses wird vortrefflich charakterisiert durch den Vergleich mit dem Meergott Proteus. Es kann in ebenso vielen ungezählten Erscheinungen auftreten, wie jener. Einige derselben macht er hier namhaft; indem das Begehren zur That wird, äussert es sich z. B. in Ehebruch, Wollust, sittlichem Verderben.

Dass Clemens gerade diese hier aufzählt, hat wohl seinen Grund darin, dass ihm Röm. 1, 24 ff., wo von den unlauteren ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν der ἔθνη die Rede, im Sinne gelegen, oder vielleicht noch andre Schriftstellen ähnlichen Inhalts, welche zahlreich genug sind.

Hier nimmt Clemens unzweifelhaft die platonische Trichotomie an. Zwar drückt er sich nicht klar darüber aus, wie er sich das Verhältnis des θυμικὸν zu dem νοερὸν einerseits und dem ἐπιθυμητικὸν

andrerseits denkt, aber es ist wohl anzunehmen, dass er *τὸ θυμικὸν* wie Plato als das Zwischen- und Bindeglied auffasst. — In derselben Weise lehrt er trichotomisch in Strom. VIII, 774 A, wo er Plato als Gewährsmann namhaft macht. *Πλάτων γὰρ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα καλεῖ τοῦ τριτοῦ τῆς ψυχῆς ἴδους τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μόνου μετέχοντα.*

Ausser dieser Dreiteilung finden wir, aber nur in einer einzigen Stelle, eine völlig andre, wenn diese überhaupt noch Dreiteilung genannt werden kann. Er trägt sie Strom. VIII, § 100 (Klotz) vor: *καὶ δὴ τῶν τριῶν οὐσῶν διαθέσεων τῆς ψυχῆς ἀγνοίας οἰήσεως ἐπιστήμης· οἱ μὲν ἐν ἀγνοίᾳ τὰ ἔθνη οἱ δὲ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἡ ἐκκλησία ἡ ἀληθὴς οἱ δὲ ἐν τῇ οἰήσει οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις.*

Unter den *διαθέσεις* sind Zustände zu verstehen, in welchen sich die Seele befinden kann. Der erste ist das Wissen, die *ἐπιστήμη*, der zweite die Unkenntnis oder das Nichtwissen, der dritte die *οἴησις*, die subjektive Meinung. In dem ersteren befindet sich die wahre Kirche, in dem zweiten die Heiden, in dem dritten die Häretiker, oder, wie man sie modern bezeichnen würde, die Ketzer.

Es ist klar, dass Clemens diese Stelle mit tendenziöser Absicht geschrieben. Er hat gewiss analog zu seiner Theorie von den drei Stämmen der Menschen, den *ὑλικοί, ψυχικοί, πνευματικοί*, drei solche Stämme auf religiösem Gebiete unterscheiden wollen und ihnen, ebenso wie jenen, ein charakteristisches Kennzeichen eingebrannt. Die Heiden tragen das Zeichen der *ἀγνοία* auf der Stirn, die wahren Christen die *ἐπιστήμη*, die Häretiker die *οἴησις*. Alle drei *διαθέσεις* beziehen sich auf die Kenntnis der göttlichen Wahrheiten; die Heiden kennen sie überhaupt nicht, die Häretiker haben von ihnen nur die *οἴησις*, eine subjektive Meinung, welche sie fälschlich für Wissen halten, und die wahre Kirche hat das volle Wissen von ihnen.

Schliesslich giebt es noch eine dritte Darstellung der Dreiteilung; sie findet sich Strom. VI, 681, wo Clemens in Anknüpfung an die allegorische Erklärung des Dekalogs sagt, dass der Mensch auch eine *δεκὰς* darstelle: *ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν τά τε αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικὸν καὶ τοῦτο δὴ ὄγδοον τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικὸν ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα.*

Ehe von der eigentümlichen Dreiteilung, wie sie hier vorliegt, die Rede sein kann, muss vorerst darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Anschauung von der δεκάς teilweise aus der Psychologie der Stoiker geschöpft und von Clemens auf die Anthropologie übertragen worden. Die Stoiker lehrten nämlich, dass die Seele acht Teile habe: die fünf Sinne, das Sprach- und Zeugungsvermögen und τὸ ἡγεμονικὸν, das herrschende und leitende Prinzip. Die sieben genannten sind unzweifelhaft stoisch; ob auch der achte, τὸ ἡγεμονικὸν, von gleichem Ursprunge sei, darüber könnte man schwanken und ihn gemäss dem früheren für platonisch halten. Aber es ist doch wohl richtiger, dabei zu bleiben, dass auch τὸ ἡγεμονικὸν stoisch sei. Clemens hat wie oft leichten Gewissens hier sich auf die Seite der Stoa gestellt.

Wieder ein neuer Beweis dafür, wie fest Clemens an das Vorhandensein der griechischen Philosophie im allegorischen Schriftinhalte glaubt.

Was sind das nun für drei Teile, die er hier stipuliert?

Das κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικὸν ist nichts anderes, als die ψυχὴ ἄλογος oder τὸ ἄλογον; denn sie wird, wie wir wissen, gebildet. Die Bezeichnung πνεῦμα ist uns ebenfalls bekannt. Das ἡγεμονικὸν ist die ψ. λογικὴ oder τὸ λογιστικόν. Als drittes nimmt er hier, im Gegensatz zu allen früheren Aussagen, das χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα des heiligen Geistes, welches durch den Glauben der Seele hinzukommt. ἰδίωμα heisst wörtlich Gestalt, hat aber einen sehr speziellen Sinn. Es ist schwer, dieses Wort, welches aus dem neutestamentlich-dogmatischen Sprachschatze stammt, richtig wiederzugeben; unserer Sprache fehlt ein Ausdruck dafür. ἰδίωμα heisst Gestalt, Person, Natur des Menschen und noch vieles andere. Man denke nur an die bekannte Lehre von der communicatio idiomatum, Verkehr der beiden Personen, Naturen Christi. Clemens begreift hier wohl unter ἰδίωμα eine gewisse stoffliche Gestalt des himmlischen Lichtstoffes des heiligen Geistes, welche dessen Wesen abbildlich zeigt; natürlich ist sie auch ein Lichtstoff. Dieses ἰδίωμα wird durch den Glauben angeeignet und bildet den dritten Bestandteil seiner Seele, d. h. der des Pistikers.

Wo hat sich Clemens dieses Idioma in der Seele des Menschen wohnhaft gedacht? Diese Frage ist sehr wichtig zum richtigen Verständnis seiner Anschauung.

Wir wissen, dass in der ψ. λογικὴ das σπέρμα πνευματικὸν enthalten ist, wie das Mark in den Knochen. Als ein Abteil der göttlichen Weisheit ist es zwar mit jenem Idioma des heiligen Geistes verwandt, aber doch wohl nicht identisch; es sind Brüder, aber nicht Zwillingsbrüder. Deshalb ist wohl die wahrscheinlichste Annahme, dass sich das Idioma mit jenem Sperma verbindet und so eine neue heiligende innere Kraft der Seele bildet.

Diese trichotomische Auffassung weicht von der bisherigen völlig ab. Hier lernen wir drei gesonderte Hauptteile der Gesamtseele kennen, während wir bisher von zwei Hauptteilen gehört, deren einer in zwei Unterteile sich gliedert.

Aus allen für eine Dreiteilung sprechenden Stellen geht klar und deutlich hervor, dass unser Autor mit Plato zwei Teile der Seele unterscheidet, aber entweder den einen in zwei zerfallen lässt, oder zwischen beide ein Bindeglied einschiebt. Auch die zuletzt besprochene Stelle können wir hieran anschliessen, denn auch in ihr treten zwei Hauptteile auf; der dritte Teil ist aus dem ersten herausgebildet. Derselbe hat mit der sonstigen Bestimmung der Seele, zu erkennen, nichts gemeinsam; er ist eine Zugabe für das beschränkte Erkenntnisvermögen, damit es auch in das sonst für den Menschen unerforschliche Wesen Gottes und seine Geheimnisse, die μυστήρια τοῦ θεοῦ (vergl. hierüber das N. T.), eindringe. Ferner ist hier nicht ausgeschlossen, dass auch τὸ ἄλογον sich spalten könne, so dass fünf Teile der Seele entstünden. —

Wenden wir uns jetzt zu den Stellen, welche für eine Zweiteilung sprechen.

Strom. VI, p. 648 ad fin. werden zwei Kräfte der Seele unterschieden, γνῶσις und ὁρμή. — ἄμφω γὰρ δυνάμεις τῆς ψυχῆς γνῶσίς τε καὶ ὁρμή. — Die γνῶσις wird im Satz vorher charakterisiert durch: καὶ μήτι ἡ γνῶσις ἰδίωμα ψυχῆς τυγχάνει λογικῆς εἰς τοῦτο ἀσκουμένης ἵνα διὰ τῆς γνώσεως εἰς ἀθανασίαν ἐπιγραφῇ. Die ὁρμὴ wird definiert als eine κίνησις· εὑρίσκεται δ' ἡ ὁρμὴ μετά τινα συγκατάθεσιν κίνησις οὖσα. Im folgenden erklärt er diese κίνησις noch durch τῷ ὄντι γὰρ ἡ μὲν ὁρμὴ καθάπερ γνῶσίς ἐστιν ἐπὶ τῶν ὄντων κινουμένη. Die γνῶσις ist dementsprechend, γνῶσις δὲ αὐτὸ τοῦτο θέα τίς ἐστι τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων ἤτοι τινὸς ἢ τινων τελειωθεῖσα τῶν συμπάντων. Sie ist also ein Schauen der Seele und zwar ein universelles aller Dinge; τελειωθεῖσα sc. θέα hat hier den Sinn von allumfassend, universell. Denn

ein Schauen, welches sich auf Alles erstreckt, ist doch universell zu nennen.

Diese Zweiteilung in zwei *δυνάμεις* bezieht sich offenbar nur auf die *ψυχὴ λογικὴ* als das *λογιστικόν*. Denn die Stelle hier sowohl als die Fortsetzungen, die, weil sie zu langatmig sind, nicht citiert werden, zeigen, dass Clemens mit *ψυχὴ* nicht die Gesamtseele gemeint hat, sondern nur die *λογική*.

Es darf nicht unterlassen werden, darauf hinzuweisen, dass *συγκατάθεσις* ein stoischer Terminus ist; er bezeichnet die Zustimmung, welche man einer einleuchtenden Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) schenkt.

Ebenso dichotomisch lehrt Clemens Strom. VI, p. 681 unzweifelhaft. Er unterscheidet dort zwischen dem *ἡγεμονικὸν ᾧ διαλογιζόμεθα* und dem *σωματικὸν πνεῦμα* (*τὸ ἄλογον*). Da wir uns in der Lehre vom Erkennen vorzüglich mit dieser Stelle beschäftigen werden, so wird sie erst dann völlig citiert werden.

Die entscheidende Stelle für die Annahme der Dichotomie ist Strom. V, p. 572 und 73; sie ist um so wichtiger, als Clemens in ihr endlich einmal sich darüber erklärt, wie er von der Dichotomie zur Trichotomie komme. Er erklärt hier allegorisch Exod. 15, 1, 2 ff. das Triumphlied Mosis über den Untergang Pharaos im roten Meere und findet darin eine Lehre über das Verhältnis der *ψυχὴ* zu den *πάθη*, den Leidenschaften *τὸ πολυσκελὲς ..... πάθος καὶ τὴν ἐπιθυμίαν σὺν καὶ τῷ ἐπιβεβηκότι ἡνιόχῳ τὰς ἡνίας ταῖς ἡδοναῖς ἐπιδεδωκότι ἔρριψεν εἰς θάλατταν, εἰς τὰς κοσμικὰς ἀταξίας ἀποβαλών.* Hier entdeckt er auch, dass Plato ganz ähnliche Ansichten vertrete, ergo hieraus seine Weisheit bezogen haben müsse. *οὕτως καὶ Πλάτων ἐν τῷ περὶ τῆς ψυχῆς τόν τε ἡνίοχον καὶ τὸν ἀποστατήσαντα ἵππον τὸ ἄλογον μέρος ὃ δὴ δίχα τέμνεται εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καταπίπτειν φησί.*

Es giebt also nur zwei Teile der Seele, *τὸ λογικὸν* und *τὸ ἄλογον*. Das letztere zerfällt in den *θυμός* und die *ἐπιθυμία*. Durch alle Stellen, welche wir hier besprochen, geht dieser Gedanke hindurch, mag er auch in verschiedenen Formen ausgedrückt sein.

Daher entscheiden wir uns für die Dichotomie, indem wir zwei Hauptteile annehmen, die *ψυχὴ λογικὴ* oder *τὸ λογικὸν* und *ἡ ἄλογος* oder *τὸ ἄλογον*, aber letztere entweder wieder in zwei Teile geteilt sein lassen oder ein Drittes als Zwischenglied annehmen, den *θυμός*.

Clemens ist deshalb in der Hauptsache als Platoniker zu bezeichnen.

Indem er diese Anschauung vertritt, bleibt er auch seiner Grundanschauung getreu, dass die Gesamtseele ursprünglich aus zwei heterogenen Seelen besteht, welche nunmehr vereint, ihre Selbständigkeit eingebüsst und zwei Teile einer Gesamtseele geworden, als solche aber nicht leblos, sondern ihre lebenden und wirkenden Kräfte sind.

Wenn daher die *λογικὴ* und *τὸ λογικὸν*, ebenso die *ἄλογος* und *τὸ ἄλογον* als gleichbedeutend gebraucht wurden, so geschah dies unter diesem Gesichtspunkte.

Damit findet auch dieser Paragraph seine Rechtfertigung; eine nochmalige spezielle Untersuchung über die inneren Bestandteile der Gesamtseele war aber im Interesse der Sache erforderlich.

Es bleibt nur noch übrig, eine Stelle namhaft zu machen, in welcher, wie Potter scharfsinnig bemerkt, Clemens dem Stoicismus huldige: Strom. V, p. 559, Potter 661 *Ἥλιος δὲ ὑμῖν τῇ ὀργῇ φησιν ἡ γραφὴ μὴ ἐπιδυέτω· καὶ ὁ εἰπὼν Οὐκ ἐπιθυμήσεις πᾶσαν ἀφεῖλεν μνησικακίαν. θυμὸς γὰρ εὑρίσκεται ὁρμὴ ἐπιθυμίας ἡμέρου ψυχῆς κατ᾽ ἐξοχὴν ἀμύνης ἐφετικὸς ἀλόγως.* Auf Stobaeus in eclogis ethicis verweist uns Potter, wo es im cap. de affectibus heisst: *ὑπὸ μὲν οὖν ἐπιθυμίαν ὑπάγεται τὰ τοιαῦτα ὀργὴ καὶ τὰ εἴδη αὐτῆς θυμὸς καὶ χόλος κ. τ. λ.*, ebenso auf Cicero Tuscul. 4 libidini subiecta sunt ira excaudescentia odium inimicitia discordia et cetera eiusmodi.

Aus dem Verlaufe der Untersuchung ist im allgemeinen bereits klar geworden, welche Bestimmung die Teile der Seele haben; deshalb ist es nur noch erforderlich, auf das Einzelne einzugehen. Auch wird hierdurch eine grössere Kürze erzielt.

B. Bestimmung der Teile der Seele.

Strom. VI, p. 681 werden *τὸ ἡγεμονικὸν* und *τὸ ἄλογον* sowohl nach ihrer eigenen Bestimmung, als ihrer wechselseitigen Beziehung sehr eingehend geschildert. Da diese Stelle sehr weitläufig ist, so erscheint es als vorteilhaft, die schon öfters bewährt gefundene Methode, die Stellen zu teilen und stückweise zu erklären, einzuschlagen. Unbekannt ist sie uns zum Teil nicht; bei der Erörterung, wie die Seele entstanden, hatten wir sie schon ausgebeutet:

ἐπεισκρίνεται ἡ ψυχὴ καὶ προσεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικὸν ᾧ διαλογιζόμεθα οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γενώμενον ὡς συνάγεσθαι καὶ ἄνευ τούτου τὸν δέκατον ἀριθμὸν δι' ὧν ἡ πᾶσα ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτελεῖται· τῇ τάξει γὰρ εὐθέως γενόμενος ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν λαμβάνει· τὸ λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναί φαμεν τῆς ξυστάσεως τῷ ζῴῳ.

Das *ἡγεμονικὸν* oder *λογιστικὸν* ist das Mittel, durch welches wir denken. Ferner ist es die Ursache der *ξύστασις* im Menschen.

Der Mensch entsteht *τάξει*, d. h. nach der von Gott gewollten Ordnung, und empfängt den Beginn des Lebens von den *παθητικά*. Was sind diese?

Unter ihnen sind wohl alle Prinzipien im Menschen zu verstehen, welche von der Sinnenwelt Eindrücke empfangen, d. h. leiden *πάσχειν*. Sie kommen der *ψυχὴ ἄλογος* zu; das zeigt hier der Gegensatz zu *τὸ λογιστικὸν*.

Clemens würde in diesem Falle in freier Weise den Stoicismus vertreten, welcher lehrt, dass die *φαντασία*, die sinnliche Vorstellung, ein *πάθος* der Seele sei. Er mag nun der Meinung gewesen sein, dass die Seele nur ein *πάθος* resp. *πάθη* empfinden könne, wenn sie mit *παθητικὰ* veranlagt ist. Dass nur die *ἄλογος*, nicht die *λογικὴ*, ein *πάθος* haben kann, ist selbstverständlich. Oder sollte er hier die *ἄλογος* im Sinne des aristotelischen *νοῦς παθητικὸς* aufgefasst haben? Ganz unmöglich wäre dies nicht, zumal wir bereits wahrgenommen, dass er die *ἄλογος* im Sinne des *νοῦς παθητικὸς* auffasst. Für die Beziehung zu Aristoteles spricht auch die *ἐνέργεια*. *ἡ πᾶσα ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου* ist die gesamte Aktualität des Menschen, welche, potenziell vorhanden, nun zur vollen Wirklichkeit kommt. Allerdings ist diese Beziehung nur eine äusserliche, keine innerliche.

Was ist nun die *ξύστασις*? Sie ist zu verstehen als der Gegensatz zu der *ἀρχὴ τῆς ζωῆς*; diese ist nicht schlechthin der Beginn des Lebens, sondern der Beginn des Lebens mit Bewusstsein. Weil dasselbe durch die *παθητικὰ* gegeben, welche die Eindrücke der Sinnenwelt, wie sie gerade kommen, empfangen, aber nicht ordnen und klären, so ist es verworren, unklar, mit einem Worte chaotisch zu nennen. Hier tritt nun *τὸ λογιστικὸν* ein, es bringt in dieses Chaos die *ξύστασις*, den geordneten Zustand; es sichtet und klärt die verworrenen Vorstellungen und giebt ihnen eine zweckmässige Bestimmung.

Den Begriff *ξύστασις* hat Clemens offenbar aus Platos Timaeus c. 9 entlehnt, wo von der *ξύστασις* der *ψυχή* der Weltseele die Rede. c. 9, Anfang: *Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ ξυνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς ξύστασις ἐγεγένητο* .... Der *ξυνιστὰς* ist *ὁ δημιουργός*.

Die nächste Bedeutung des *ἡγεμονικὸν* ist die, dass es das *ἄλογον μέρος* beseelt und zu einem Teile der *σύστασις* macht: *ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος ἐψυχῶσθαί τε καὶ μόριον αὐτῆς εἶναι.*

Unsere eben angestellte Betrachtung findet hier ihre Rechtfertigung und Bestätigung.

Das *ἄλογον* ist zwar zum Leben erwacht, aber es gleicht einem Menschen, welcher keine *ψυχή*, d. h. *λογική*, hat. Das *ἄλογον* empfindet, aber es findet sich nicht in den Eindrücken zurecht. Da giebt ihm die *ψυχὴ λογικὴ* das *ἡγεμονικόν*, indem sie sich ihm mitteilt. Mit andern Worten, *τὸ λογικὸν* giebt dem *ἄλογον* die Direktive. *τὸ ἄλογον* wird dadurch, dass es von dem *λογικὸν* als dem *ἡγεμονικὸν* geleitet wird, der *σύστασις* selbst untergeordnet. Also nicht nur die *παθητικὰ* werden von dem *λογικὸν* in einen ordnungsmässigen Zustand gebracht, sondern auch *τὸ ἄλογον*, von welchem sie ausgehen, wird in diesen eingefügt. Das *λογικὸν* zeigt sich hier als echtes *ἡγεμονικόν*.

Wir irren wohl nicht mit der Annahme, dass Clemens hier das stoische *ἡγεμονικὸν* mit dem platonischen *λογικὸν* vermischt hat.

Fahren wir in der Erörterung der Stelle fort: *αὐτίκα τὴν μὲν ζωτικὴν δύναμιν ᾗ ἐμπεριέχεται τὸ θρεπτικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ καθ᾽ὅλου κινητικὸν τὸ πνεῦμα εἴληχε τὸ σαρκικὸν ὀξυκίνητον ὂν καὶ παντὶ διά τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος πορευόμενόν τε καὶ πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος ... κ. τ. λ.*

Das *σαρκικὸν πνεῦμα*, von welchem hier die Rede, ist natürlich das *ἄλογον*. *σαρκικός* ist dasselbe, wie *σωματικὸς*; es ist auch eine neutestamentliche Bezeichnung, welche allerdings ursprünglich einen ganz anderen Sinn hat, aber von Clemens in diesem gebraucht wird. Das ist schon im vorigen erörtert worden, und es sollte nur daran erinnert werden. Es hat die Lebenskraft, die *ζωτικὴ δύναμις*, in welcher *τὸ θρεπτικὸν τὸ αὐξητικὸν* u. s. w. einbegriffen sind.

Wieder eine Bestätigung für die vorige Behauptung, dass die *ἀρχὴ τῆς ζωῆς* im letzten Grunde von dem *ἄλογον* ausgeht, in welchem *τὰ παθητικὰ* enthalten sind.

Wenn der Mensch auch eine *ἀρχὴ τῆς ζωῆς* hat, ein Leben mit Bewusstsein, so könnte er doch nicht physisch leben, wenn

ihm nicht zugleich mit dem Leben eine Summe von Kräften gegeben wäre. Diese sind, wie gesagt, in der *ζωτικὴ δύναμις*, welche *τὸ ἄλογον* giebt, eo ipso eingeschlossen. Diese notwendigen Lebenskräfte sind *τὸ θρεπτικὸν, τὸ αὐξητικὸν καὶ τὸ καθ' ὅλου κινητικὸν*, das Ernährungsvermögen, Fortpflanzungsvermögen und Bewegungsvermögen. Sie verraten offenkundig ihre aristotelische Abstammung. Denn Aristoteles lehrt, dass der Mensch die *ψυχὴ θρεπτικὴ* und *ἡ αὐξητικὴ*, welche den Pflanzen zukommen, die *αἰσθητικὴ* und *κινητικὴ* der Tiere, in sich vereine und ausserdem noch die *νοητικὴ* habe. *τὸ θρεπτικὸν* u. s. w. ist selbstverständlich dasselbe, ebenso wie *τὸ λογικὸν* und *ἡ λογικὴ*. Diese Kräfte, welche in der *ζωτικὴ δύναμις* einbegriffen, wurzeln in der *ἄλογος*. Damit ist die wichtige Bedeutung derselben noch nicht erschöpft.

Das *ἄλογον* oder *σαρκικὸν πν.* ist *ὀξυκίνητον*, d. h. scharf, heftig erregt, die Sinnenwelt erregt es in starker Weise; man kann daher dies Wort wohl nicht unpassend mit sensibel, sehr empfindlich, frei übersetzen. Es geht durch die *αἰσθήσεις*, die Sinneswahrnehmungen, und durch den übrigen Körper hindurch und ist zuerst leidend durch den Körper; es geht hindurch, heisst nichts anderes, als es steht in Beziehung, in Verkehr mit den Sinneswahrnehmungen u. s. w. Diese Definition ist echt aristotelisch; das *ἄλογον* wird mit dem *νοῦς παθητικὸς* der leidenden Vernunft identificiert. Es steht mit den Sinneswahrnehmungen in Beziehung und Verkehr, indem es die nach den verschiedenen Sinnesorganen getrennten Empfindungen aufnimmt und sammelt. Wenn man sich modern ausdrücken will, so kann man sagen, dass die verschiedenen Empfindungen wie von einer Linse in einem Brennpunkte gesammelt werden. Die Linse wäre das *ἄλογον*. Das Empfangen der sinnlichen Vorstellung ist ein *πάθος*. Deshalb heisst es *παθοῦν*. Da nun das *ἄλογον* zuerst leidet, so ist es folgerecht als *πρωτοπαθοῦν* bezeichnet. — Betreffend *διὰ σώματος* ist zu bemerken, dass Clemens hier sich die Anschauung des Aristoteles zu eigen gemacht, dass bei den Tieren das Fleisch der Sitz der Empfindungen sei. Dies hat er nun auf den Menschen übertragen.

Nachdem Clemens das *ἡγεμονικὸν* und das *σαρκικὸν πνεῦμα* oder *ἄλογον* auf die angegebene Weise geschildert, geht er nun folgerecht auf die spezielle Bedeutung beider ein. — *τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν περὶ ἣν ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις· ἀλλὰ γὰρ ἡ πάντων ἀναφορά· εἰς ἓν συντέτακται τὸ ἡγεμονικὸν καὶ*

δι' ἐκεῖνο ζῇ τε ὁ ἄνθρωπος καί πως ζῇ. Das *ἡγεμονικὸν* hat zuerst die *προαιρετικὴ δύναμις*, die Wahlfreiheit, um welche herum das Suchen sc. nach Erkenntnis, das Wissen auf Grund des Lernens und die volle Erkenntnis sind. — Unser Autor will damit sagen, dass es dem Menschen freisteht, zwischen den drei Methoden zu wählen, weil sein *ἡγεμονικὸν* die Wahlfreiheit besitzt. Diese ist hier nicht auf die Entscheidung zwischen Gut und Böse bezogen, sondern auf die Wahl der Methoden, zur Erkenntnis zu gelangen.

ζήτησις, das Suchen sc. nach Erkenntnis, ist wohl die empirische Methode, *μάθησις* ist das Lernen, wobei man andere Menschen zu Lehrmeistern wählt. Die *γνῶσις* ist die vollkommenste Methode, sie führt den Menschen nicht erst auf mühseligen Pfaden aufwärts zu den Höhen der vollkommensten Erkenntnis, sondern reisst ihn fort in die Lüfte und trägt ihn hinauf auf den Adlerschwingen des übersinnlichen Schauens. So stellt sie sich an anderen Orten bei Clemens dar.

Es muss aber bemerkt werden, dass Clemens die *γνῶσις* nur wenigen auserwählten Menschen zu teil werden lässt, den *πνευματικοὶ*, welche deshalb *γνωστικοὶ* heissen.

Sodann ist das *ἡγεμονικὸν* die *ἀναφορά* aller Dinge, die Allgemeinbeziehung. Alle Dinge werden von dem *ἄλογον* aufgenommen und durch dieses zu jenen in Beziehung gesetzt, welches dann mit ihnen zum Nutzen des Menschen schaltet und waltet in seiner Eigenschaft eben als *ἡγεμονικὸν* und *λογικὸν* zugleich.

εἰς ἓν συντέτακται τὸ ἡγεμ. bedeutet wohl nur, dass es eine in sich völlig abgeschlossene Einheit bildet. Vielleicht stammt dieser Ausdruck aus Platos Lehre von der Bildung der Weltseele im Timaeus.

Wegen des *ἡγεμονικὸν* „lebt" der Mensch und „lebt irgendwie". Er will damit sagen, der Mensch lebt nicht wie ein Tier dahin, welches sich nur ernährt und fortpflanzt, sondern sein Leben hat eine von der Seele gegebene Richtung auf bestimmte Zwecke. Da Clemens hier keine solche namhaft machen will, so lässt er es unbestimmt und drückt sich sehr allgemein aus mit dem enclitischen *πώς*.

Mit kürzeren Worten schildert Clemens nun noch die spezielle Bedeutung des *ἄλογον* oder *σαρκικὸν πνεῦμα*, welches er zur Abwechslung jetzt *σωματικὸν πνεῦμα* nennt. *διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος ἐπιθυμεῖ ἥδεται ὀργίζεται τρέφεται*

αὔξεται. Er wiederholt hiermit die früheren Gedanken; neu ist nur, dass der Mensch durch dasselbe auch Freude oder Zorn empfindet.

Damit ist seine vielseitige Bedeutung keineswegs erschöpft; es werden noch andere aufgezählt: *καὶ δὴ καὶ πρὸς τὰς πράξεις διὰ τούτου πορεύεται τὰ κατ' ἔννοιαν καὶ διάνοιαν. καὶ ἐπειδὰν κρατῇ τῶν ἐπιθυμιῶν βασιλεύει τὸ ἡγεμονικόν· τὸ οὖν οὐκ ἐπιθυμήσεις οὐ δουλεύσεις φησὶ τῷ σαρκικῷ πνεύματι ἀλλὰ ἄρξειν αὐτοῦ· ἐπεὶ ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος καὶ εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἀτακτεῖν ἐπανίσταται.*

Hierin zeigt sich wieder die Abhängigkeit von Aristoteles mit Evidenz, wenn sich auch Clemens nicht eben streng an die Lehre seines Meisters hält, sondern sie frei verwertet. *τὰ κατ' ἔννοιαν καὶ διάνοιαν,* der gesamte Verstand — so übersetzen wir zwar frei, aber wohl am zutreffendsten und einfachsten —, benutzt das *ἄλογον* als einen Durchgangsweg, als Vermittlung, wenn sie sich auf die *πράξεις,* die Handlungen, bezieht. Hierin spiegelt sich die aristotelische *διάνοια πρακτική.*

Clemens ist der Ansicht gewesen, dass die *διάνοια* an sich dem Materiellen zu fern stehe, um allein, ohne eine Vermittlung, sich ein Urteil darüber bilden zu können. Mag auch der Satz, welchen man Aristoteles zugeschrieben, „nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu“, nicht von ihm stammen, eine irrige Auslegung seiner Worte sein, so sehen wir doch, dass Clemens in ganz ähnlicher Weise Aristoteles verstanden, indem er das *ἄλογον* die absolut notwendige Vermittlung mit der materiellen Welt für das *λογικόν* oder den *νοῦς* sein lässt. Wissen wir doch bereits zur genüge, dass *τὸ λογικόν* im Sinne des *νοῦς ποιητικός, τὸ ἄλογον* in dem des *παθητικός* auftritt, ja oft wird *τὸ λογικόν* mit dem *νοῦς* schlechthin zusammengeworfen, zumal es in sich *τὸ σπέρμα πνευματικόν* birgt, welches formell dem *νοῦς* nachgebildet war *(θύραθεν ἐπεισιέναι).*

Da das *σαρκικὸν* oder *σωματικὸν πνεῦμα* in engster Beziehung zur *σάρξ* steht, so kommt es in einen Streit mit den in ihr wohnenden *ἐπιθυμίαι.* Clemens steht hier betreffend das Verhältnis des Leibes zur Seele nicht auf platonischem Standpunkte allein, sondern auf dem syncretistischen, welchen wir bereits kennen gelernt, indem er die platonische Lehre vom *σῶμα* als dem *εἱργμὸς τῆς ψ.* u. s. w. mit der neutestamentlichen (paulinischen) von der *σάρξ* vermischt. Daher das biblische Citat: *οὐκ ἐπιθυμήσεις . . . , σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος . . . . .*

Nach dieser Stelle hat *τὸ ἄλογον* oder *τὸ σαρκικὸν (σωματικὸν) πνεῦμα* die Bestimmung, die *ἐπιθυμίαι* zu bekämpfen und womöglich zu besiegen, nicht wie die Forscher irrig annehmen, das *ἡγεμονικόν*. Wenn ihm, dem *ἄλογον*, dieser Kampf glückt, dann herrscht, *βασιλεύει*, das *ἡγεμονικόν*.

Nachdem Clemens so ausführlich die vielfache Bedeutung des *λογικόν* und des *ἄλογον* geschildert, fällt ihm ein neuer Gedanke ein, den er sofort nicht ungeschickt ausspinnt. p. 682 behauptet er, dass die beiden Gesetzestafeln Mosis typisch seien für die Gebote, welche den *διττὰ πνεύματα* vor dem mosaischen Gesetze gegeben: *εἰκότως τοίνυν αἱ δύο πλάκες τοῖς διττοῖς πνεύμασι τὰς δεδομένας ἐντολὰς τῷ τε πλαθέντι τῷ τε ἡγεμονικῷ τὰς πρὸ τοῦ νόμου παραδεδομένας* ...., scil. *μηνύειν*. Aber das ist nur die eine typische Bedeutung, sie haben noch eine zweite typische Bedeutung: *καὶ τὰ τῶν αἰσθήσεων κινήματα κατά τε τὴν διάνοιαν ἀποτυποῦνται κατά τε τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἐνέργειαν φανεροῦνται.*

Was sind zuerst *τὰ τῶν αἰσθήσεων κινήματα?*

Unter ihnen verbergen sich die *κινήσεις* der Seele in Platos Timaeus cap. 15 B. In diesem, allerdings sehr orakelhaften Kapitel wird unter anderem ausgeführt, wie der Mensch seine *κινήσεις*, d. h. seine Bewegungen nach den verschiedenen Richtungen erhält, deren es sechs giebt. *ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον. εἴς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὄπισθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα προῄειν* ..... Diese *κινήσεις* werden nun auf die Seele übertragen und heissen dann *αἰσθήσεις* .... *καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτοιεν· αἳ δὴ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις ξυνάπασαι κέκληνται· καὶ δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλείστην καὶ μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν, μετὰ τοῦ ῥέοντος ἐνδελεχῶς ὀχετοῦ κινοῦσαι καὶ σφοδρῶς σείουσαι τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους... κ. τ. λ.*

Demnach wirken die *κινήσεις* auf die Seele ein und versetzen sie in eine Erschütterung.

Diese Gedanken Platos mögen Clemens in der Erinnerung gewesen sein, wenn er sie auch nicht mehr genau kannte. Die *κινήματα* und die *κινήσεις* sind desselben Geistes. Er hat nur statt *κίνησις* das im späteren Griechisch gebräuchlichere Wort *κίνημα* gewählt. Es ist also nur ein sprachlicher, kein sachlicher Unterschied zwischen *κίνησις* und *κίνημα*.

Ganz wie Plato lässt er die *αἰσθήσεις*, die sinnlichen Empfindungen, die Seele bewegen, in einen Zustand der Erregung versetzen. Allerdings ist die Abweichung nicht gering, dass er auf die *διάνοια* oder, was so ziemlich dasselbe, *κατὰ τὴν διάνοιαν* (in Richtung auf, entlang u. s. w. der *διάνοια*) die *κίνησις* gerichtet sein lässt. Der Grund für diese Abweichung liegt wohl lediglich darin, dass er vorher so viel von der *διάνοια* gesprochen und dieses Wort ihm ganz unwillkürlich auf die Lippen tritt. — Diese Bewegungen, welche die *αἰσθήσεις* auf die *διάνοια* ausüben, stellen die Gesetzestafeln abbildlich dar (*ἀποτυποῦνται*), ebenso wie sie dieselben auf die *ἐνέργεια* des Körpers einwirkend offenbaren (*φανεροῦνται*). Es ist *τὰ τῶν αἰσθήσεων κινήματα* vor *κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἐνέργειαν* zu ergänzen. Die *ἐνέργεια ἀπὸ τοῦ σώματος* ist die Aktualität, welche von diesem ausgeht; das ist der Sinn von *ἀπό*.

Inwiefern hat nun Clemens die zwei Gesetzestafeln als solche Typen gedacht? — Das ist ein Problem, welches den Scharfsinn der Forscher auf eine harte Probe stellt. Auch wir massen uns nicht an, das Richtige unbedingt zu treffen, hoffen aber, der Wahrheit nahe zu kommen.

Clemens hat im Sinne gehabt, dass die zwei Gesetzestafeln eine verschiedene Zahl von Geboten trugen; die eine Tafel hatte nach der Überlieferung sechs, die andere vier Gebote. Indem er hierauf anspielt, nimmt er gemäss den sechs *κινήσεις* des Körpers auch sechs *κινήματα κατὰ τὴν διάνοιαν* an und lässt sie sinnbildlich durch die Tafel mit den sechs Geboten vertreten sein, ebenso die *κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἐνέργειαν* durch die Tafel mit vier Geboten. Dies ist wohl die richtige Auffassung hier. Aber wie er sich durch die Gebote die *κινήματα* dargestellt haben mag, ist kaum zu sagen. Für unsere Zwecke bietet die Lösung dieser Frage keine nennenswerten Vorteile, deshalb können wir sie offen lassen.

Er schliesst nun seine Betrachtungen mit dem Résumé: *ἐξ ἀμφοῖν γὰρ ἡ κατάληψις· πάλιν τε αὖ ὡς αἴσθησις πρὸς τὸ αἰσθητὸν οὕτως νόησις πρὸς τὸ νοητόν.* — Die Erkenntnis bezeichnet er hier ganz unerwartet mit dem stoischen Terminus *κατάληψις*, dem Erfassen des Objekts im Gegensatz zur rein sinnlichen Vorstellung der *φαντασία*. Das kann uns aber nicht in Erstaunen setzen, wir sind an das „nil admirari“ durch ihn gewöhnt; haben wir doch zur genüge gesehen, wie ungemein leicht er sich aus einem Platoniker in einen Aristoteliker und aus diesem wieder in den ersteren

verwandeln kann. Denn sein leitender Grundsatz ist, dass alle Philosophen nur aus einer Quelle geschöpft und die entlehnten Wahrheiten in der mannigfachsten Weise aufgefasst und dargestellt haben. — Im weiteren Verlaufe dieser Stelle bringt nun Clemens auf das eifrigste allegorische Nachweise für die Richtigkeit seiner Ansichten. Diese Nachweise können wir übergehen, sie erwecken kein Interesse.

Bis jetzt hat sich herausgestellt, dass die Bedeutung der Bestandteile der Seele in mannigfach verschiedenem Sinne aufgefasst wurden, bald im platonischen, bald im aristotelischen, bald im Sinne der neutestamentlichen, insonderheit paulinischen Anschauung. Aber nur selten sind Beziehungen zur Stoa aufgedeckt worden, dazu waren dieselben von keinem grossen Belang. In einer Stelle jedoch zeigt sich unser Autor last not least als Stoiker pur sang. Es ist Strom. II, p. 408 B: *ἡ λογικὴ δὲ δύναμις ἰδία οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁρμᾶν ὀφείλει ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς.* Die *λογικὴ δύναμις* ist eine Eigentümlichkeit der menschlichen Seele, welche nicht auch den Tieren zukommt, die nur *τὸ ἄλογον* haben; sie soll den Menschen *ὁρμᾶν*, zum Denken und Handeln anstacheln, d. h. die Triebfeder seines innerlife sein, aber auch die *φαντασίαι*, die sinnlichen Vorstellungen, prüfend von einander unterscheiden und sich nicht von ihnen fortreissen lassen, d. h. ihr Spielball sein. Die beiden Worte *διακρίνειν* und *φαντασία* sind echt stoisch. Denn die Stoiker waren der Ansicht, dass alles Erkennen auf den *φαντασίαι*, den sinnlichen Vorstellungen, beruht; da man nicht sicher sei, ob diese Vorstellungen wahr oder falsch seien, so müsse man nach einem *κριτήριον*, einem Prüfungsmittel der Wahrheit, suchen. Die Frage nach diesem *κριτήριον* ist die Fundamentalfrage des Stoicismus in der Erkenntnistheorie. Einstimmig wird sie von den Stoikern nicht beantwortet, die meisten aber und bedeutendsten Stoiker, so z. B. Chrysippus, Antipater von Tarsus, Apollodorus und andere, setzen als *κριτήριον* die *φαντασία καταληπτική*, welche, von einem realen Objekt ausgehend, den Beifall, *συγκατάθεσις*, des Subjektes erzwingt. Von dem Suchen nach dem *κριτήριον* ist hier die Rede; Clemens will offenbar nichts Anderes sagen, als dass die *λογικὴ δύναμις* (hier gleich dem stoischen *ἡγεμονικόν*) nach einem *κριτήριον* über die *φαντασίαι* suchen, aber sich nicht blind von ihnen

fortreissen lassen soll. Von der stoischen κατάληψις ist im vorigen die Rede gewesen.

Es giebt aber noch eine andere Stelle, in welcher man ebenfalls eine gewisse Beziehung zum Stoicismus entdecken kann. Paedagog. II, p. 156 vergleicht Clemens den νοῦς mit dem κυβερνήτης eines Schiffes. Der Mensch gleicht im Zustande der Trunkenheit einem Schiffe, welches, von den Stürmen hin und her geworfen, ein Spiel der Wellen ist. Der νοῦς κυβερνήτης hat in diesem Falle darüber zu wachen, dass das Schiff keinen Schaden erfährt. Hier wäre in der That der νοῦς mit dem stoischen ἡγεμονικόν gänzlich übereinstimmend, insofern, als dieser das herrschende und leitende Prinzip im Menschen ist. Auf diese Stelle hat Huber aufmerksam gemacht, aber er hebt sie irriger Weise zu sehr hervor und macht sie gar zu einer Hauptstelle.

Bisher haben wir mit voller Absicht unterlassen, der Frage näher zu treten, welches das Verhältnis der Seele zu dem sie einschliessenden Leibe sei, und nur, wenn es nicht zu vermeiden war, etliche Andeutungen gegeben. Denn hierüber stellt Clemens eine ganz eigenartige Lehre auf, oft ohne Rücksicht und Beziehung zu seinen sonstigen Anschauungen. Obendrein ist er hier durch eine Tendenz beeinflusst, wenn nicht überhaupt tendenziös. Darüber werden wir uns noch schlüssig werden müssen.

Angesichts dessen scheint es angezeigt, das Verhältnis der Seele zum Leibe in einem besondern Paragraphen zu besprechen.

---

§ 7.

Das Verhältnis der Seele zum Leibe.

Schon zu wiederholten Malen ist hervorgehoben worden, dass es Clemens nicht nur als eine Ehrensache, sondern als eine heilige Pflicht erachtet, der häretischen Gnosis einen Widerpart zu bieten durch eine christlich-gnostische Lehre. Mit jener musste er in den schärfsten Konflikt geraten in der Frage, wie sich die Seele zum Leibe verhalte. Denn die Gnostiker trieben den Dualismus von

Seele und Leib auf die schärfste Spitze, indem sie nicht nur Platos Doktrin mit der neutestamentlichen und paulinischen vom Verhältnis der *σάρξ* zur *ψυχή* vermischten, sondern sie bis in die äussersten Konsequenzen fortführten. Damit noch nicht genug, verwandelten sie die ethische Lehre in eine nicht mehr auf ethischen, sondern kosmologischen Prinzipien beruhende. — Auf die kosmologische Tendenz der Gnosis machten wir bereits aufmerksam.

Die *σάρξ* sei wie die *ὕλη*, mit welcher sie verwandt ist oder aus der sie nach Ansicht etlicher Gnostiker stammt, sündhaft und verderblich, dem *πνεῦμα* feindlich gesinnt. Zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* herrsche ein unaufhörlicher Kampf um die Oberherrschaft, die *σάρξ* suche das *πνεῦμα*, den himmlischen Lichtstoff, in ihre Gewalt zu bekommen und in die *ὕλη* zu verstricken. Das *πνεῦμα* versucht, sich zu wehren und zu befreien, oder mit anderen Worten, die Lichtteile suchen den Mächten der Finsternis zu entfliehen, welche sie verschlingen wollen. Da das *πνεῦμα* von selbst nicht frei werden könne, so müsse der Mensch es befreien. Dies könne nur geschehen durch eine Ertötung oder völlige Vernichtung der *σάρξ*. Der Mensch solle danach trachten, *ὡς ἄσαρχος* zu werden; wer dies vermöge, der sei der echte Gnostiker.

Diese Forderung der Ertötung der *σάρξ* ist kaum philosophischen Ursprungs, auch nicht neutestamentlichen. Man könnte an eine Beziehung zum Stoicismus denken, aber soweit gingen selbst diese nicht in ihrer Lehre von der Bekämpfung der Leidenschaften. Wahrscheinlicher ist die Annahme, dass der Essenismus massgebend gewesen, vielleicht auch Elemente des Religionssystems des Zarathustra und des Buddhismus in dieser gnostischen Anschauung enthalten sind.

Da nun Clemens eine antignostische Lehre aufstellen wollte, so war es unausbleiblich, dass er von der Irrlehre selbst beeinflusst wurde und seine vermeintlich christliche jener nicht an zu wenig Punkten sehr ähnlich sieht.

Die Centralfrage einer antignostischen Lehre konnte nur die sein, ob der Leib an sich etwas Böses, Verderbliches sei, andrerseits ob die Seele an sich etwas Gutes. Diese Frage hat Clemens sehr wohl erwogen und beantwortet in Strom. IV, p. 540: *χρεῖττον μὲν τοῦ ἀνθρώπου ὡμολόγηται ἡ ψυχή, ἧττον δὲ τὸ σῶμα· ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὔτε αὖ χαχὸν φύσει τὸ σῶμα· οὐ δὲ μὴν ὃ μὴ*

ἐστιν ἀγαθὸν τοῦτο εὐθέως κακόν. εἰσὶ γὰρ οὖν μεσότητές τινες καὶ προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα ἐν τοῖς μέσοις. ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην ἐκ διαφόρων συνεστάναι ἀλλ' οὐκ ἐξ ἐναντίων σώματός τε καὶ ψυχῆς . . .

Eine klarere Antwort kann man sich kaum wünschen. Die Seele ist das Vorzüglichere, der Leib das Geringere. Aber weder ist sie von Natur ein Gutes, noch ist der Leib von Natur ein Schlechtes. Damit stellt sich Clemens in den schärfsten Gegensatz zur häretischen Gnosis, welche gerade behauptete, dass die Seele von Natur ein Gutes und der Leib ein Schlechtes sei. Er weist sie auf den logischen Fehler hin, welchen sie begehen, indem sie die Folgerung ziehen, dass alles, was nicht ein Gutes sei, ein Schlechtes sein müsse. Das ist wohl mit dem Satze *οὐ δὲ μὴν* gesagt. Clemens zieht dagegen den richtigen Schluss, dass der Leib und die Seele nur *μεσότητες*, Mitteldinge, seien, d. h. Dinge, welche ihrem Wert nach auf der Grenze zwischen Gut und Schlecht stehen. Ferner sind sie auch *προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα ἐν τοῖς μέσοις*. Diese Definitionen des Leibes und der Seele sind die stoischen termini für gewisse äussere Güter, Vorzuziehendes und Nichtvorzuziehendes oder Verwerfliches. Die Stoiker hielten nämlich im allgemeinen die äusseren Güter für etwas sittlich Gleichgültiges, *ἀδιάφορα*, räumten jedoch ein, dass unter jenen *ἀδιάφορα* etliche Dinge seien, welche zwar keine Güter, aber doch *προηγμένα*, Vorzuziehendes, daher Wünschenswertes, und *ἀποπροηγμένα*, Nichtvorzuziehendes oder Verwerfliches, seien. Chrysipp erklärte die *προηγμένα* für Güter, die *ἀποπροηγμένα* für Übel. Ganz in diesem Sinne hat Clemens Leib und Seele wertgeschätzt, und zwar wohl mehr im Sinne des Chrysipp, als der anderen Stoiker. Sie sind Güter und Übel, *ἐν τοῖς μέσοις*, in der Mitte, d. h. sie stehen auf der Mitte von Gütern (die Seele) und Übeln (der Leib). Hieraus zieht er nun den entscheidenden Schluss, dass die Zusammensetzung des Menschen in der Sinnenwelt (*τὰ αἰσθητά*) aus wesensverschiedenen Dingen, Substanzen, bestehe, aber nicht aus solchen, welche ihrem sittlichen Werte nach sich ausschliessende Gegensätze sind. So und nicht anders ist allein richtig, *ἐναντίος* zu übersetzen. Dies Wort bezieht sich darauf, ob die Seele an sich Gutes und der Leib Schlechtes sei, was Clemens berichtigt hat; es soll das Verhältnis bezeichnen, in welchem Leib und Seele wirklich mit einander stehen. Die Übersetzung „feindlich" gäbe einen schiefen

Sinn, insofern, als, wie wir bald sehen werden, Leib und Seele in einem feindlichen Verhältnis stehen. Ebensowenig passt das Wort „gegensätzlich“, es wäre zu eng.

Getreu dieser Grundanschauung, bekämpft nun Clemens mit der grössten Energie und Leidenschaftlichkeit alle Philosophen und Gnostiker, insbesondere die Anhänger Marcions, welche bei den Philosophen in die Schule gegangen seien, weil sie die Geburt *γένεσις*, des Menschen, als etwas sittlich Schlechtes ansehen. Eine der ausführlichsten Stellen hierfür steht Strom. III, p. 431 und 432. Indem er von der Weibergemeinschaft (*κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας*) bei den Magiern redet, kommt er auf Plato zu sprechen, ebenso auf die Pythagoreer, welche zwar die *γένεσις* für *κακή* hielten, aber dennoch nicht die Weibergemeinschaft ausgeübt. *ἤδη δὲ εἰ αὐτός τε ὁ Πλάτων καὶ οἱ Πυθαγόρειοι καθάπερ οὖν ὕστερον καὶ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος κακὴν τὴν γένεσιν ὑπειλήφεσαν πολλοῦ γε ἔδει κοινὰς αὐτὸν ὑποτίθεσθαι τὰς γυναῖκας· ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ . . . . κ. τ. λ.* Am Ende dieser Seite *οἱ φιλόσοφοι δὲ ὧν ἐμνήσθημεν παρ' ᾧ τὴν γένεσιν κακὴν εἶναι ἀσεβῶς ἐκμαθόντες οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος καθάπερ ἰδίῳ δόγματι φρυάττονται οὐ φύσει κακὴν βούλονται ταύτην εἶναι ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὸ ἀληθὲς διαδούσῃ . . .*, — Die Philosophen, mit deren Weisheit sich die Marcioniten brüsten, halten also die *γένεσις* an sich nicht für *κακή*, sondern für die *ψυχή· κατάγουσι γὰρ ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν θείαν οὖσαν καθάπερ εἰς κολαστήριον τὸν κόσμον* (p. 432, Anfang). — Im folgenden führt Clemens dies aus und führt noch Dichter, z. B. Empedocles, Schriftsteller und Philosophen an, welche ähnliche Lehren aufgestellt, z. B. Herodot, Solon u. s. w.

In einer anderen Stelle dieses Buches der Strom., cap. 26 ed. Klotz, schilt er nicht minder erregt auf die *κατατρέχοντες τῆς πλάσεως καὶ κακίζοντες τὸ σῶμα.* Ebenso bekämpft er die Hedoniker in ihrer Anschauung, dass der Leib nur zur Befriedigung der *ἡδονή* vorhanden sei. Aehnliche Stelle Strom. III, p. 469 gegen Ende.

Aber nicht nur auf negative Aussagen beschränkt er sich, sondern giebt auch positive. Strom. IV, cap. 26 (Klotz) sagt er, dass der Leib in Ehren zu halten und nicht zu verachten sei, weil er ein *οἰκτήριον τοῦ Πνεύματος ἁγίου* ist, *ὅθεν ἐπιδεκτικὸν γίνεται τῆς τιμιωτάτης τῷ θεῷ ψυχῆς οἰκτήριον τοῦτο τοῦ Πνεύματος ἁγίου . . . . κ. τ. λ.* Ebenso verteidigt er in Strom. IV, p. 540 die *γένεσις* und

die *σάρξ* gegen ihre Ankläger: *εἰ δέ τις διαβάλλεσθαι τὴν σάρκα καὶ δι' αὐτῆς τὴν γένεσιν φάσκοι παραθεὶς Ἡσαΐαν* (cap. 40) *λέγοντα. Πᾶσα σάρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσε· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς αἰῶνα. ἀκουσάτω ἑρμηνεύοντος τὸ ζητούμενον διὰ Ἱερεμίου τοῦ πνεύματος . . . . κ. τ. λ.* Clemens kommt dann zu der Stelle, welche wir zum Ausgangspunkt gemacht. Er tadelt das *διαβάλλεσθαι*, verleumden, welches den Sinn hat, von etwas falsches nachsagen, nämlich dass sie *κακαὶ* sind. Strom. III, p. 466 erklärt er die *γένεσις* für göttlichen Ursprungs, daher implicite für wert, in Ehren gehalten zu werden. *κτιστὴ γὰρ ἡ γένεσις καὶ κτίσις τοῦ παντοκράτορος ὃς οὐκ ἄν ποτε ἐξ ἀμεινόνων εἰς τὰ χείρω κατάγοι ψυχήν.* — Das ist der schroffste Standpunkt, welchen er gegen die Gegner einnimmt.

Da also die *σάρξ* an sich nicht die Ursache der sittlichen Verderbung der Seele ist, eine solche aber de facto vorhanden und nicht wegzuleugnen, so muss eine solche in anderen Ursachen begründet sein.

Die Verderbung der Seele lässt er durch die verschiedensten Ursachen hervorgerufen sein, gemäss dem N. T. durch die *ἁμαρτία*, durch die *πάθη*, indem er sich auf die Seite der Stoiker stellt, durch die *ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λύπαι* u. s. w., welche Plato als Ursachen ansieht (vergl. besonders Phaedo), und noch durch eine Menge anderer Ursachen. Zum anderen herrschen in der Seele selbst von aussen hereingebrachte feindliche Mächte, und zwar reale. Mit einem Wort: unser Autor vermischt die biblische Lehre von der Sünde mit den verschiedenen philosophischen, insbesondere der Stoiker und Platos, wobei er natürlich der Ansicht ist, dass die philosophische Sündenlehre nichts Anderes ist, als missverstandene Schriftlehre.

In vielen Stellen schliesst sich Clemens der stoischen Doktrin an, dass die Leidenschaften zuerst *ἀρρωστήματα* der Seele, sittliche Schwächezustände seien, dann wenn sie chronisch geworden sind, *νόσοι, νοσήματα*, chronische Krankheiten der Seele. Solche Stellen sind z. B. Protr. p. 71 D. fin., wo auch die Leidenschaften ausdrücklich mit der Sünde identifiziert werden: „. . . . von den Leidenschaften, welche fürwahr Krankheiten der Seele sind, befreit und von der Sünde gelöst zu werden . . . .“; ebenso Paed. I, p. 78 D und 81 A; in letzterer *ἀρρωστήματα, νοσήματα, ψ. νοσοῦσῃ* u. s. w.

Von diesen Krankheiten werden die Menschen durch den Logos als den Seelenarzt geheilt. Clemens deutet nämlich die biblischen Berichte von den Krankenheilungen Christi allegorisch auf Heilungen der an den Leidenschaften krankenden Seele. Da hierauf an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann, so verweise ich auf meine Darstellung der Logoschristologie § 3 B.

In anderer Weise spricht er sich aus in der Stelle Strom. II, p. 402 B: *καὶ δεῖν ἡμᾶς διακόνους γενομένους τῆς θείας χάριτος σπείρειν τάς τε θεοῦ εὐποιΐας . . . . . κ. τ. λ. ἵνα ὡς ὅτι μάλιστα ὁ μὲν σώφρων τοὺς ἐγκρατεῖς ὁ δὲ ἀνδρεῖος τοὺς γενναίους συνετούς τε ὁ φρόνιμος καὶ δίκαιος τοὺς δικαίους ἐκτελῇ. Οὗτός ἐστιν ὁ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ὁ γνωστικὸς ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν . . . . κ. τ. λ. ἐγκρατευόμενος ὑπομένων δικαίως βιοὺς βασιλεύων τῶν παθῶν.* Hierin erkennen wir unschwer Beziehungen zu Platos Ethik. Der Gnostiker, welcher die volle Gottähnlichkeit besitzt, vereinigt in sich die Cardinaltugenden *σωφροσύνη ἀνδρεία φρόνησις* und *δικαιοσύνη*. Diese vier Tugenden zählt bekanntlich Plato auf. Ebenso ist ausser dem schon oft besprochenen Gedanken von der Gottähnlichkeit noch die charakteristische Bezeichnung des Gnostikers als *ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν* echt platonisch. Denn Plato lehrt, dass man durch *μιμεῖσθαι τὸν θεὸν* zur *ἐξομοίωσις* gelangen solle, das sei das Ziel alles Strebens nach Vollkommenheit. Besonders eingehend behandelt er diesen Gedanken, durch die *μίμησις τοῦ θεοῦ* zur *ὁμοίωσις* zu gelangen, im Theätet und Phaedo. Auch im Timaeus ist viel von dem *μιμεῖσθαι τὸν δημιουργὸν* die Rede, wenn auch nur in kosmologischer Beziehung, indem die *ψυχαί* im vorweltlichen Zustande das Schöpfungswerk des Demiurgen nachahmen und im Kleinen fortsetzen, z. B. Tim. c. XV *μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργὸν πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια . . . κ. τ. λ.* Subjekt sind *οἱ παῖδες τοῦ πατρὸς* im Anfang des Satzes, unter welchen die *ψυχαί* zu verstehen sind.

Gleicher Weise sind *ἐγκρατής ἐγκρατεύεσθαι. ὑπομένειν* aus Platos Ethik herübergenommen; vergl. hierüber Phaedo. Das *βασιλεύειν τῶν παθῶν* dürfte wohl nicht stoisch sein, wenn auch *τὰ πάθη* stoisch sind. Eher und richtiger ist hierin ebenfalls eine Beziehung auf Platos Anschauung anzunehmen, welcher die Seele gemäss ihrem göttlichen Ursprung das Recht des *ἄρχειν* und *ἡγεμονεύειν* besitzen lässt, z. B. Phaedo c. XXVIII *ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι τὸ δὲ θνητὸν ἄρ-*

χεσθαί τε καὶ δουλεύειν; ἔμοιγε. ποτέρῳ οὖν ἡ ψυχὴ ἔοικεν; δῆλα δὴ ὦ Σωκρ. ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θείῳ τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ . . . In unserer Stelle wird die ψυχή resp. ihr Träger, der Mensch, durch die πάθη der Herrschaft beraubt gedacht; wenn sie resp. er dieselbe besiegt (durch die Tugend), so tritt die Seele in ihr altes Recht wieder ein. Dann ist der δικαίως βιοὺς wieder βασιλεύων τῶν παθῶν. Im folgenden spricht Clemens von der ἀλαζόνεια und ὑπερηφανία τῆς ψυχῆς ganz im neutestamentlichen Sinne.

Im Gegensatz zu dieser Stelle finden wir eine rein stoische Anschauung auf p. 405 entwickelt. Clemens schliesst sich der stoischen Lehre von der Bekämpfung der πάθη und von der ἀπάθεια als dem Ziele alles sittlichen Strebens an. Interessant ist es, dass er sie aus dem N. T. und A. T. allegorisch herausexegisiert: ἥ γε μὴν καρτερία καὶ αὐτὴ εἰς τὴν θείαν ἐξομοίωσιν βιάζεται δι' ὑπομονῆς ἀπάθειαν καρπουμένη εἴτῳ ἔναυλα τὰ ἐπὶ τὸν Ἀνανίαν (cf. Apostelgeschichte c. 5) ἱστορούμενα· ὧν εἷς καὶ Δανιὴλ ὁ προφήτης ἦν· . . . . Βαβυλῶνα οἰκεῖ . . . . κ. τ. λ. Daniel wird hier als das Ideal eines stoischen Weisen geschildert, welcher im Besitz der vollen ἀπάθεια ist. Zu beachten ist ferner, dass er hier ebenfalls den platonischen Gedanken der ἐξομοίωσις festhält.

Auf pp. 406 und 407 äussert er sich ganz ähnlich. p. 407 Anfang beruft er sich auf Aristo und Plato: ὡς ἔλεγεν Ἀρίστων πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον, ἡδονήν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης . . . . . καὶ γὰρ τῶν σεμνῶν οἰομένων εἶναι τοὺς θυμοὺς ἡ ἡδονὴ κηρίνους ποιεῖ κατὰ Πλάτωνα ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη προσπασσαλοῖ τῷ σώματι τὴν ψυχὴν τοῦ γε μὴ ἀφορίζοντος καὶ ἀποσταυροῦντος ἑαυτὸν τῶν παθῶν. Clemens hätte hier gar nicht Plato als Autor zu nennen brauchen, er redet ganz mit seinen Worten. Allerorten im Phaedo sind jene vier ἡδονὴ λύπη φόβος ἐπιθυμία und das ἀφορίζειν ἑαυτὸν in den Vordergrund gestellt; vergl. z. B. c. XXXIII B ἡ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχὴ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων καθ' ὅσον δύναται λογιζομένη ὅτι ἐπειδάν τις σφόδρα ἡσθῇ ἢ φοβηθῇ ἢ λυπηθῇ ἢ ἐπιθυμήσῃ . . . . κ. τ. λ. Man beachte ferner die mehr als kühne Zusammenstellung des neutestamentlichen ἀποσταυροῦν ἑαυτὸν mit Platos ἀφορίζειν ἑαυτὸν sc. ἀπὸ τοῦ σώματος oder τῶν ἐπιθυμιῶν. Aristo, auf welchen sich Clemens hier beruft, kann wohl nur derjenige sein, welcher aus des Antiochus von Askalon Schule zu der peripatetischen übertrat (cf. Zeller, Grundriss der Geschichte

der griechischen Philosophie 3. Aufl. S. 246). Hieraus würde folgen, dass die *ἄσκησις* nicht ein stoischer, sondern aristotelischer Begriff ist. Denn es wird viel von stoisch-asketischer Anschauung bei Clemens gefabelt, ebenso wie bei Philo. Überhaupt ist die *ἄσκησις* kein stoischer Begriff, sondern ein aristotelischer. Aristoteles lässt bekanntlich das Gute und die Tugend im scharfen Gegensatz zu Plato nicht durch ein Wissen, sondern durch Übung und Gewöhnung, *ἄσκησις* und *ἔθος*, erworben werden. Denselben aristotelischen Sinn hat hier *ἄσκησις*, „durch vielen Kampf und Übung", d. h. man lernt die Leidenschaften beherrschen, indem man sich selbst bekämpft, in scharfe Selbstzucht nimmt und sich hierin fleissig „übt". Übung macht den Meister. Von dem, was man später unter *ἄσκησις* verstanden und heute noch unter Askese versteht, ist hier am allerwenigsten die Rede. — In § 4 der Logoschristologie ist das Wesen und Herkunft der clementinischen *ἄσκησις* eingehend dargestellt. Denn sie nimmt in der Ethik unseres Autors einen wichtigen Platz ein. Hier verbietet es uns der Zweck der Darstellung, uns näher mit ihr zu befassen.

Durch eine solche Befreiung wird die Seele geläutert und in den alten ursprünglichen Zustand zurückversetzt.

Die hier besprochenen Gedanken finden wir wieder in etlichen Zeilen später: *ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ φησιν ὁ Κύριος σώσει αὐτὴν ἤτοι ῥιψοκινδύνως ὑπὲρ τοῦ σωτῆρος αὐτὴν ἐπιδιδοὺς ὡς αὐτὸς ὑπὲρ ἡμῶν πεποίηκεν. ἢ ἀπολέσας αὐτὴν ἐκ τῆς πρὸς τὸν συνήθη βίον κοινωνίας· ἐὰν γὰρ ἀπολύσαι καὶ ἀποστῆσαι καὶ ἀφορίσαι. τοῦτο γὰρ ὁ σταυρὸς σημαίνει τὴν ψυχὴν ἐθελήσῃς τῆς ἐν τούτῳ τῷ ζῆν τέρψεώς τε καὶ ἡδονῆς ἕξεις αὐτὴν τῇ ἐλπίδι τῇ προσδοκωμένῃ εὑρεμένην καὶ ἀναπεπαυμένην.* —

Das Kreuz ist demnach das Symbol für die Loslösung der Seele vom Leibe und den in ihm wohnenden Begierden, ausserdem von der *ἡδονή* und der *τέρψις*, der Lust und dem Geniessen. — Mit dieser allegorischen Deutung des Kreuzes Christi, welche die philosophische Doktrin begründen soll, giebt er, ohne es zu ahnen, die Fundamentallehre des Christentums preis, zieht sie geradezu in das Triviale hinab. Hierin zeigt sich wieder evident, wie verblendet Clemens in seinem Irrtum war, das N. T. müsse ebenso wie das A. T. seinem allegorischen Inhalte nach die Philosophie insgesamt enthalten.

Das Wichtigste für unsere schwebende Frage, nämlich von wem er hier abhängig sei, ist, dass er hier dem Platonismus treu bleibt. Dafür spricht auch das so unschuldig ausschauende Wort *ἀναπεπαυμένην*. Denn im Phaedo wird die *ἀνάπαυσις* der Seele als der selige Zustand der Ruhe, in welchen sie nach Befreiung aus der Unruhe und Qual, hervorgerufen durch die *ἐπιθυμίαι* u. s. w., versetzt wird, geschildert und als der Lohn für die *λύσις καὶ χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος*. Vgl. z. B. cap. 27: . . . . . *τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται . . . . κ. τ. λ. καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη . . . . . κ. τ. λ.* c. XXXIV wird die *ἀνάπαυσις* sehr sinnreich mit *γαλήνη* bezeichnet: *ἀλλὰ γαλήνην τούτων* (scil. *τῶν ἐπιθυμιῶν. ἡδονῶν* u. s. w.) *παρασκευάζουσα ἑπομένη τῷ λογισμῷ . . . . κ. τ. λ.*

Auf der letzten Seite gegen Ende (407) spricht er nochmals von den *πάθη* und erklärt sich daselbst ganz unzweifelhaft dafür, dass sie nicht ausserhalb der Seele sind, sondern innerhalb, nicht von aussen auf diese wirken, sondern von innen. Er nennt sie *ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς*, Eindrücke der Seele, d. h. auf ihr, in ihr, und noch näher bezeichnend *ἐναποσφραγίσματα*, Siegelabdrücke, welche von Geistermächten stammen, *πνευματικαὶ δυνάμεις*: *ὁ μὲν οὖν ἁπλοῦς λόγος τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας τὰ πάθη πάντα ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς εἶναί φησι τῆς μαλθακῆς καὶ εἰκούσης καὶ οἷον ἐναποσφραγίσματα τῶν πνευματικῶν δυνάμεων πρὸς ἃς ἡ πάλη ἡμῖν.* Mit dieser Stelle, um es gleich zu bemerken, treten wir in die zweite Anschauungsweise ein, dass in der Seele selbst feindliche reale Mächte herrschen.

Der *ἁπλοῦς λόγος* ist der einfache, ungeschminkte Sinn der *καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας*, d. h. der christlichen Philosophie, enthalten im A. T. und N. T. Ferner sind unter den *πνευματικαὶ δυνάμεις* ganz unbestreitlich persönliche oder reale Mächte zu verstehen, keine poetischen Gebilde der Phantasie; deshalb haben wir auch die zutreffende Bezeichnung Geistermächte gewählt. Clemens glaubte, wie seine ganze Zeit, an Dämonen und Geister, welche den Menschen nützen oder schaden. Was er so als geborener Grieche glaubte, fand er, Christ geworden, bestätigt in dem Glauben der Christen an die Teufel und Engel. Wurde dadurch seine Phantasie noch mehr erregt, so kam als drittes hinzu die Lehre Philos vom *κόσμος νοητός* mit seinen Geistern, den *δαίμονες δαιμόνια*

ἄγγελοι, welche mit den *ψυχαί* im vorweltlichen Zustande identisch seien. — cf. de Gigantibus p. 558 (ed. Pfeiffer) *ἄγγελοι .... οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας ἀγγέλους Μωσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δ᾽ εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι .... κ. τ. λ.* p. 362 idem. de conf. linguar. 395, de prof. p. 225 u. s. w. u. s. w. — Philos Lehre vom *κόσμος νοητός* ist bereits im vorigen ihrem Wesen und Ursprung nach charakterisiert worden. — Für die Beziehung unseres Autors zu Philo spricht schlagend die Bezeichnung *δυνάμεις*, Mächte, statt des gebräuchlicheren *δαίμονες* oder *δαιμόνια*. Philo nämlich identifiziert die platonischen *ἰδέαι* mit den stoischen *δυνάμεις*, den Weltkräften, und die *ἰδέαι* wiederum mit den *ἄγγελοι*. cf. de Cherubim 16, de Gigant. 360 u. s. w. u. s. w.

Diese Geistermächte prägen in die Seele *ἐπανερείσματα* und *ἐναποσφραγίσματα*, Eindrücke und Siegelabdrücke. Auch diese Vorstellung ist philonisch, wenn gleich dieselbe bei Philo nur in seiner Kosmologie, nicht in der Psychologie angewandt vorgefunden wird. Clemens hat sie nicht ungeschickt auf seine Psychologie übertragen und einen nicht unbeträchtlichen Nutzen daraus gezogen.

Philo vermischt in der Kosmologie die platonische Ideenlehre mit der stoischen Lehre von den Weltkräften. Er lässt die sichtbare Welt, *κόσμος αἰσθητός*, nach dem Musterbild der unsichtbaren, *νοητός*, bis in's Kleinste von den *ἰδέαι δυνάμεις* dadurch gebildet sein, dass sie sich selbst als die Typen des *κόσμος νοητός* in die *ὕλη* einprägen, als *ἐκμαγεῖα*; die *ἰδέαι δυνάμεις* sind die Bildner der Welt und zugleich die Typen, welche in die Welt eingeprägt werden. Das ist eine falsche Auffassung von Platos Anschauung im Timaeus. In ganz demselben Sinne, wie Philo die weltschaffenden und bildenden Mächte sich als *ἐκμαγεῖα* in den Stoff der sinnlichen Welt sich einprägen lässt, ebenso sind hier von Clemens die Geistermächte als Eindrücke, Siegelabdrücke in die Menschenseele sich einprägend gedacht. Clemens hat sich demnach eine Welt von bösen Geistern vorgestellt, aus welcher diese herabsteigen und sich in die Seele einprägen, dadurch ihr ein anderes Gepräge geben, als sie vorher gehabt, oder sie umschaffen. War die Seele früher göttlich, so wird sie jetzt entgöttlicht und dämonisch gemacht. — So hat in der That Clemens die kosmologische Anschauung Philos auf seine Psychologie übertragen. Dieser bleibt er in anderen Stellen getreu.

Von solchen Geistern spricht er, ausser in verschiedenen anderen Stellen, besonders Fragmenta (ἐκτῶν Θεοδότου) p. 802 D und p. 807. In der ersteren p. 802 D spricht er davon, dass durch die Taufe die ψυχή gereinigt wird, καθαρίζεται — bekannter terminus aus Platos Ethik, vgl. Phaedo καθαρίζειν τὴν ψ. καθαρισμὸς u. s. w., — aber nicht von den Sünden, wie man erwarten sollte, sondern von den ἀκάθαρτα πνεύματα, den „unsauberen Geistern". Die Seele gleicht einem leeren Hause, in welches die ἀκάθαρτα πνεύματα einziehen, und zwar sieben an der Zahl, wenn es nicht noch rechtzeitig mit τὰ σωτήρια, den rettenden Heilsgütern, angefüllt wird: ἐπάνεισι γὰρ εἰς τὸν κεκαθαρμένον οἶκον καὶ κενὸν ἐὰν μηδὲν τῶν σωτηρίων ἐμβληθῇ τὸ προενοικῆσαν ἀκάθαρτον πνεῦμα συμπαραλαμβάνον ἄλλα ἑπτὰ ἀκάθαρτα πνεύματα. διὸ κενώσαντα τῶν κακῶν δεῖ πληρῶσαι τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ .... κ. τ. λ. — Die „unsauberen Geister" sind aus dem N. T. aus den Erzählungen von den Teufelaustreibungen bekannt. Betreffend diese Stelle selbst, bezieht sich Clemens auf Ev. Luc. c. 11 v. 24 ff. p. 807 werden die πάθη als δαίμονες bezeichnet: πνεύματα λέγεται τὰ πάθη τὰ ἐν τῇ ψυχῇ οὐκ ἐξουσίας πνεύματα. ἐπεὶ ἔσται ἐμπαθὴς ἄνθρωπος λεγεὼν δαιμόνων .... κ. τ. λ. — Die πάθη sind „Geister", aber nicht „Geister der Herrschaft", πν. οὐκ ἐξ. Clemens unterscheidet nämlich zwischen herrschenden Geistern oder Engeln und nicht herrschenden, welche aber nach der Herrschaft streben, den bösen Geistern oder Dämonen. Das Wort ἐξουσία für Herrschaft der Engel hat Clemens wohl aus Colosser cap. 2 v. 11, wo ἐξουσία und ἀρχή Bezeichnungen sind für zwei verschiedene Klassen von Engeln; ἀρχή ist die höhere, befehlende, die ἐξουσία ist die schlechthin mächtige, über die Welt herrschende. — Das Wort λεγεών als Begriff für eine grosse Zahl hat er aus den Worten Christi Matth. 26, v. 53 aufgenommen.

Im Gegensatz zu dieser persönlichen Auffassung der πνεύματα scheint er in einer Stelle dieselben für unpersönlich zu halten. Es ist Strom. II, 410 C, wo er Ev. Matth. cap. 13 v. 24 ff. wie folgt allegorisch deutet: ὅπως δ' ἡμεῖς τοῦ διαβόλου τὰς ἐνεργείας καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰς τὴν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ψυχὴν ἐπισπείρειν .... Hier tritt der διάβολος, der Teufel, und zwar der Oberste der Teufel, an anderen Orten Beelzebub genannt, als Säemann auf. Er säet die Saat der unlauteren Geister in die Seele des Sünders. Aber dieses σπείρειν ist wohl nur bildlich zu verstehen, als ein

anderer Ausdruck für Hineinsenden. Für den bildlichen Ausdruck spricht wohl auch τὰς ἐνεργείας; unter diesen ἐνέργειαι ist gewiss nichts Anderes zu verstehen, als eine gewisse Klasse von δυνάμεις. Clemens hat sich dieses Audrucks zur Unterscheidung bedient; ἐνέργειαι sind die bösen Mächte. — Deshalb ist es vorzuziehen, auch hier die πνεύματα persönlich aufzufassen. Dadurch gewinnen wir den Vorteil, dass wir ein leichteres und klareres Verständnis darüber gewinnen, wie diese unlauteren Geister in die Seele des Menschen kommen. Der Teufel ist der Urheber, er sendet sie, um die Seele zu verderben.

Ausser den zwei besprochenen Ursachen der Verderbung der Seele klügelt unser Autor noch eine dritte heraus, welche mit ihnen in gar keinem Zusammenhange steht. Fussend auf der im N. T. so häufig zu findenden Anschauung, dass der Reichtum der Seele schade, man denke nur an die vielen Warnungen, sich dem Mammon hinzugeben, an das Wort, dass eher ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen könne, als ein Reicher in das Himmelreich komme, vertritt er in der eigens diesem Nachweise dienenden Schrift τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος (auch genannt ‚quis dives salvus sit' ‚salvetur') eine streng dogmatische Lehre von der Schädlichkeit des Reichtums für die Seele des Menschen. Dies zu wissen, genügt; die Nachweise sind fast durchweg theologisch, nur sehr selten philosophisch, auch da nur in der Form, aber nicht im Inhalt.

Wenn er diese Schrift auch unter theologischen Gesichtspunkten geschrieben, so ist doch nicht zu verkennen, dass er hierbei nicht ganz frei von Beeinflussung durch den Stoicismus ist. Von seinem Lehrer Pantaenus war er in den sittlichen Grundsätzen der Stoa, ehe er Christ wurde, unterwiesen worden. Viele von diesen Grundsätzen, insonderheit die Verachtung des Reichtums, waren ihm so tief eingewurzelt, dass er sich wohl in eine Selbsttäuschung hineinklügeln konnte, indem er sie für christlichen Ursprungs hielt, sie mit einem christlichen Gewande, statt des stoischen Philosophenmantels, bedecken konnte, aber sich nie von ihnen wirklich losreissen. Sie waren ihm in Fleisch und Blut übergegangen.

Im Verlaufe der Darstellung ist die Frage erörtert und beantwortet worden, wie die Seele von den ihr feindlichen Mächten befreit wird. Clemens bezeichnet bald in stoischer Weise die ἀπάθεια als das Mittel hierzu, bald in platonischer die λύσις καὶ

χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος oder die *κάθαρσις*, bald vertritt er die Lehre der Schrift von der Befreiung der Seele von der Sünde.

Jedoch ist es den Menschen — ausgenommen die Idealmenschen, die Gnostiker — nicht möglich, ihre Seelen vollkommen zu läutern, zu befreien und zu retten. Sie bedürfen einer von Gott kommenden Hilfe und Befreiung; diese ist das erlösende Werk des in Christus menschgewordenen Logos. Es umfasst auch die Befreiung von den bösen Geistern (vergl. § 5 der Logoschristologie).

Wenn wir nicht nur aus der Vogelschau über die Lehre von der Befreiung der Seele Umschau halten und uns mit einer allgemeinen Kenntnis begnügen wollten, so wären wir genötigt, erst die Ethik und die Logoschristologie zu durchwandern, ehe wir in dies engere Gebiet eintreten könnten. Das ist nicht unsere Aufgabe. Wir müssen uns mit der allgemeinen Kenntnis bescheiden.

Das Ziel der Befreiung der Seele ist die Gottähnlichkeit, die *ἐξομοίωσις* oder *ὁμοίωσις*. Dieser Gedanke ist platonisch. Jedoch ist nicht zu verkennen, dass er aristotelisch gefärbt ist. Denn der Mensch, *κατ' εἰκόνα* und *καθ' ὁμοίωσιν* geschaffen, hat diese Gottähnlichkeit als potenzielle Anlage in sich; diese potenzielle Anlage, *δύναμις*, soll zur vollendeten Wirklichkeit, Aktualität, kommen, *ἐνέργεια ἐντελέχεια*; der Gott vollkommen ähnliche Mensch, der Gnostiker, *ὁ ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*, ist diese *ἐντελέχεια*.

Es möge gestattet sein, noch eine umfangreichere Stelle für die nähere Kennzeichnung der *ὁμοίωσις* anzuführen; sie ist um so interessanter und lehrreicher, als Clemens hier wiederum behauptet, Plato habe aus der *βάρβαρος φιλοσοφία* seine Philosophie geschöpft: Strom. V, p. 594. *Πλάτων δὲ ὁμοίωσιν Θεῷ ὡς ἐν τῷ δευτέρῳ παρεστήσαμεν Στρωματεῖ Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς παρὰ Πλάτωνος λαβὼν ὁ δὲ ἀπὸ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας τοὺς ἀγαθοὺς πάντας ἀλλήλων φίλους λέγει. φησὶ γὰρ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης ὡς οὐχ εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον εἶναι οὐδ' ἀγαθὸν ἀγαθῷ μὴ φίλον . . . . κ. τ. λ.*

Wir stehen am Ausgangsthor, nachdem wir diesen an so schönen und seltenen Pflanzen reichen Garten, den sich Clemens mit vieler Mühe und Sorgfalt angelegt, für den er auch aus aller Herren Länder Samen herbeigeholt, durchwandert haben. Es bleibt nur noch übrig, in einem kurzen Nachtrage alles zusammenzufassen, was sich entweder im Rahmen der Darstellung nicht geeignet

unterbringen liess, oder nicht zur gebührenden Geltung gekommen wäre.

Zunächst müssen wir uns wieder mit den Geistern beschäftigen.

---

§ 8.

Nachtrag.

1. Der Teufel als eine ψυχὴ κακοεργός.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Clemens als Schüler des Philo Judaeus die Seelen im vorzeitlichen Zustande bei Plato mit den Engeln der Schrift identifiziert. In Strom. V, p. 593 äussert er sich sehr eingehend über den διάβολος, welcher von Plato als eine ψυχὴ κακοεργός aufgefasst sei: *τόν τε ὑπὸ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας θρυλλούμενον διάβολον τὸν τῶν δαιμόνων ἄρχοντα κακοεργὸν εἶναι ψυχὴν ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων ὁ Πλάτων λέγει ταῖσδε ταῖς λέξεσι . . . . κ. τ. λ.* Auch findet er dort eine Beziehung auf Eph. 6, 20.

---

2. Genien oder Schutzengel der Seele.

Strom. V, p. 592 mit Nachweisen beschäftigt, dass Plato das A. T. gekannt und aus ihm seine Anschauung von den πυρὸς ποταμοὶ des Hades, Cocytus, Acheron, Periphlegethon geschöpft, kommt Clemens darauf zu sprechen, dass Plato auch die biblische Lehre von den kleinen und den kleinsten Engeln usurpiert habe: *τῶν μικρῶν δὲ κατὰ τὴν γραφὴν καὶ ἐλαχίστων τοὺς ἀγγέλους τοὺς ὁρῶντας τὸν Θεὸν πρὸς δὲ καὶ τὴν εἰς ἡμᾶς δι' ἀγγέλων τῶν ἐφεστώτων ἤκουσαν ἐπισκοπὴν ἐμφαίνων οὐκ ὀκνεῖ γράφειν. Ἐπειδὴ πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ᾑρῆσθαι ὥσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσεῖναι πρὸς τὴν Λάχεσιν· ἐκείνην δὲ ἑκάστῳ ὃν εἵλετο δαίμονα τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀναπληρωτὴν τῶν αἱρεθέντων. τάχα δὲ καὶ τῷ Σωκράτει τὸ δαιμόνιον τοιοῦτό τι ᾐνίσσετο . . . . κ. τ. λ.* Jede Seele hat ihren Wächter für das Leben, welcher auch der ἀναπληρωτής aller Dinge ist, welche sie wählt. Damit ist seine Bestimmung, die segenspendende Schutzgottheit zu sein, bezeichnet. — Höchst

beachtenswert ist, dass Clemens nicht abgeneigt scheint, anzunehmen, das *δαιμόνιον* des Socrates sei solch' eine Schutzgottheit gewesen. Diese Genien sind nichts Anderes, als die Engel des A. T. und N. T.

Diese hier vorgefundene Anschauung ist keineswegs singulär; Clemens spricht z. B. auch Strom. VI, p. 641 von den schützenden Dämonen. Er geht davon aus, dass die Attiker, unter welchen wohl die Athener zu verstehen sind, geglaubt hätten, den Socrates begleite ein Dämon, welcher ihm alles mitteile. Ferner behauptet er, Aristoteles habe seinen Glauben an Dämonen, welche den Menschen seit der *ἐνσωμάτωσις* folgen, aus den Propheten gewonnen: *φασὶ δὲ οἱ Ἀττικοὶ μεμηνῦσθαί τινα Σωκράτει παρεπομένου δαίμονος αὐτῷ καὶ Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως. προφητικὸν τοῦτο μάθημα λαβὼν καὶ καταθέμενος εἰς τὰ ἑαυτοῦ βιβλία μὴ ὁμολογήσας ὅθεν ὑφεῖλε τὸν λόγον τοῦτον .... κ. τ. λ.* Eine schwerere Beschuldigung konnte Clemens gegen Aristoteles nicht erheben, als dass er behauptet, Aristoteles habe sich nicht nur jenes Wissen der Propheten angeeignet und in seine Schriften niedergelegt, sondern es auch nicht eingestanden, nämlich dass er ein Plagiat begangen; er bezichtet ihn hier des wissenschaftlichen Diebstahls, den er mit vollem Wissen begangen habe.

Diese Lehre vom Teufel und von den Genien oder Schutzengeln schliesst sich korrekt derjenigen von den *πνευματικαὶ δυνάμεις* und der allgemeinen von den Engeln, z. B. als Schöpfer der *ἄλογος* an. Wir erkennen daraus, dass sie sehr wohl der Beachtung wert ist und mit Unrecht von den Forschern vernachlässigt wird.

3. Geschlecht der Seele.

An einer Stelle von Strom. VI (Klotz § 100) erörtert unser Autor die Frage, ob die Seele ein Geschlecht habe, gerade so wie die Menschen. Diese Frage war insofern für ihn wichtig, als er die Seelen mit Plato als präexistent fasste und, wie es sich aus etlichen Stellen ergeben, auch nicht abgeneigt scheint, sie mit den Engeln nach Philos Vorgang zu identifizieren. Er verneint, dass es männliche und weibliche Seelen gebe; sie seien an sich, d. h. ohne Beziehung auf den Menschen, *οὐδέτεραι*. — *αὐταὶ γὰρ καθ' αὑτὰς ἐπ' ἴσης εἰσὶ ψυχαί. αἱ ψ. οὐδέτεραι οὔτε ἄρρενες οὔτε θήλειαι ἐπὰν*



μήτε γαμῶσι μήτε γαμίσκωνται καὶ μήτι οὕτως μετατίθεται εἰς τὸν ἄνδρα ἡ γυνὴ ἀθήλοντος ἐπ' ἴσης καὶ ἀνδρικὴ καὶ θηλεία γενομένη . . . . κ. τ. λ.

Dieser Anschauung unseres Autors liegt gewiss Matth. 22, v. 23—30 zu Grunde, jene Erzählung, wie Christus die Sadducäer-Frage, ob die durch den Tod getrennten Ehegatten im Himmel nach der Auferstehung wieder heiraten würden, damit widerlegt, dass es nach der Auferstehung weder Freien noch sich freien lassen geben werde, weil die Menschen wie die Engel sein würden.

Somit ist auch unsere Annahme, dass er die Seele mit den Engeln zu identifizieren scheint, nicht ungerechtfertigt.

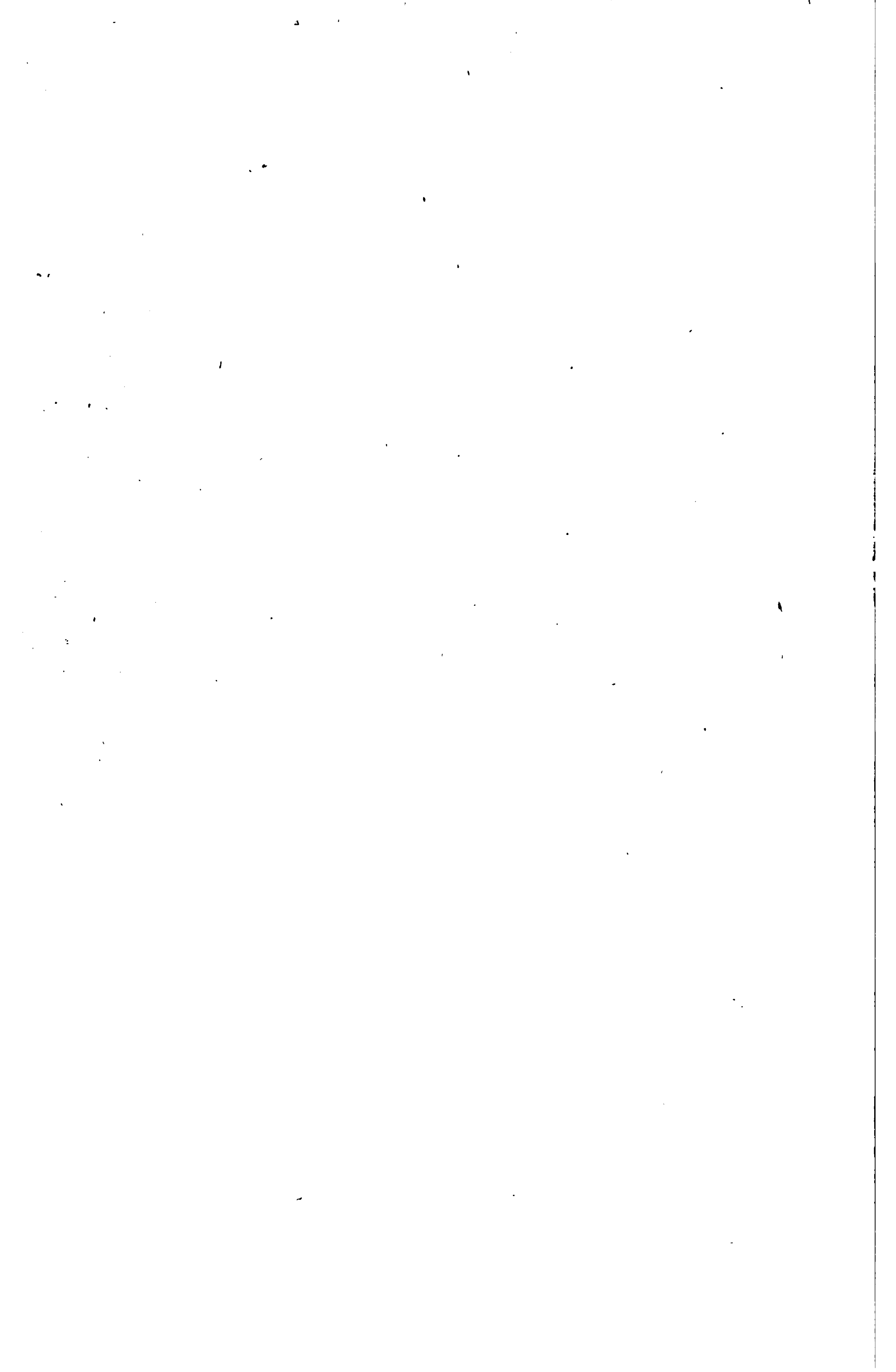
Die Logoschristologie

des

T. Flavius Clemens Alexandrinus.



Inhalt.



Einleitung.

Jakobi hat in seinem in Herzogs Realencyclopädie (2. Auflage 1878) erschienenen Aufsatze sehr richtig darauf hingewiesen, dass bei Clemens Alexandrinus die Lehre vom Logos den Mittelpunkt seines religionsphilosophischen und christlichen Interesses bildet.

Wenn man die clementinischen Schriften auch noch so flüchtig durchliest, so kann man doch nicht verkennen, dass alle seine Gedanken, sei es direkt, sei es indirekt, der Logos-Lehre zuströmen. Um so seltsamer ist es, dass Clemens nirgends eine systematische Darstellung derselben, ja nicht einmal eines Teiles gegeben hat. Nur einzelne Gedankenaussprüche findet man hier und da zerstreut in seinen zahlreichen Schriften. In den Büchern *λόγος προτρεπτικός* und *παιδαγωγός* sind seine Gedanken noch am übersichtlichsten entwickelt. Aus einer Gesamtbetrachtung seiner Schriften kann man darauf schliessen, dass Clemens sich in seinen Gedanken ein Lehrgebäude über das Logoschristus-Problem errichtet hat. Warum er aber dieses Projekt nicht zur Ausführung gebracht, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Am wahrscheinlichsten dürfte es sein, anzunehmen, dass er die Schriften vom protreptischen und pädagogischen Logos, dazu die Stromateis als einführend in die Lehre vom Logoschristus geschrieben und beabsichtigt hat, später ein besonderes Werk über den Logoschristus, welches sich auf diesen Schriften aufbaut, zu verfassen. Diesen Plan hätte er dann nicht zur Ausführung gebracht; vielleicht nahm ihm der Tod das Schreibrohr aus der Hand. Denn solch' eine Menge von Schriften, von welchen uns nur ein kümmerlicher Bruchteil vollständig erhalten ist, die meisten verloren gegangen, — siehe bei Th. Zahn die Aufzählung in B. III — zu verfassen, konnte sehr wohl ein

ganzes Menschenleben in Anspruch nehmen. Welche Riesenmenge von Stoff aus allen Zweigen des Wissens hat er nicht in den Büchern Protrepticus, Paedagogus und Stromateis mit Bienenfleiss zusammengetragen!

Die in den verschiedenen Schriften zerstreuten Gedanken unseres Autors über den Logoschristus zu sammeln, zu sichten und aus ihnen nachträglich das Lehrgebäude über den Logoschristus so aufzubauen, wie es in seinen Gedanken gestanden haben mag, ist eine köstliche Aufgabe für den Forscher. Jedoch darf man sich nicht verhehlen, dass ein solches Unternehmen ein ideales Ziel verfolgt, welches man schwerlich absolut erreichen kann. Nur eine mehr oder minder grosse Annäherung ist erreichbar. Alle Arbeit, die Lehre vom Logoschristus aus den einzelnen Sentenzen zu rekonstruieren, wird daher nur den einen Erfolg haben, ein mehr oder minder ähnliches Bild von ihr zu geben, zumal da gerade die zarten und feinen Züge des Urbildes aus Mangel an sie zeichnenden Stellen nicht herzustellen sind. Denn Clemens ist über viele und zwar sehr wichtige Punkte nur flüchtig hinweggegangen. Das von uns zu erschaffende Bild wird dem Urbilde, welches sich jener in seinem Geiste gezeichnet hatte, desto ähnlicher, je eingehender und sorgfältiger einerseits die Forschungen sind, andererseits je mehr sie nach einem systematischen und vorurteilsfreien Plane angestellt werden. Hierin liegt zugleich das Recht begründet, die bereits erhobenen Untersuchungen fortzusetzen und wenn sie falsche Resultate geliefert, diese zu berichtigen. Denn eine völlige Lösung des Problems der Logoschristologie haben die Forschungen noch nicht gebracht. Eine solche liegt noch in sehr weiter Ferne.

Die tiefen und weittragenden Gedanken, welche J. A. Dorner [1]) und Jakobi über dieses schwebende Problem nach gründlichen und vorurteilslosen Forschungen ausgesprochen haben, sind noch keineswegs als veraltet anzusehen, behalten vielmehr für alle Zeit einen unschätzbaren Wert. Th. Zahn [2]) und Ad. Harnack [3]) haben gleichfalls sehr wichtige und fördernde Beiträge geliefert; ersterer besonders durch die Neuausgabe der adumbrationes und der Hypotyposen-

1) J. A. Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu Christi. 1845.

2) Th. Zahn: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons. B. III.

3) Ad. Harnack: Dogmengeschichte. 2. Aufl. 1888.

Bruchstücke. In manchen Punkten sind die Ansichten von Reinkens[1], Winter[2], Kling[3] und Knittel[4] immer noch beachtenswert.

Bei unserem Versuche, die Logoschristologie unter den Hauptgesichtspunkten klar und übersichtlich darzustellen, wird es öfters unvermeidlich sein, etliches, was erst später kommen sollte, vorweg zu nehmen und umgekehrt rückwärts zu blicken. Denn die einschlägigen Stellen enthalten oft Sentenzen, welche drei und mehr Punkte des Logoschristusproblems berühren. Solche Stellen zu zerstückeln, wie die Mänaden den Pentheus, ist ohne Schaden für den Sinn nicht möglich; das wird sich im Verlaufe der Darstellung von selbst erweisen.

Ich kann nicht umhin, hier noch meine Auffassung von der Schrift *ἐκ τῶν Θεοδότου ἐπιτομαί*, welche ich zusammen mit den *ἐκλογαί* nach dem Vorgange von Klotz mit Fragmenta bezeichne, klarzulegen. Denn im folgenden müsste es doch geschehen, wodurch der Gang der Darstellung wiederholt durchbrochen und gestört werden würde.

Diese Schrift ist im allgemeinen als ein ungesichtetes und wohl auch unvollständig gebliebenes Kompendium anzusehen, welches sich Clemens bei dem Studium des resp. der Werke eines gewissen haeretischen Gnostikers Theodotus angelegt hat. Der Titel *ἐπιτομαί*, Auszüge, ist zu eng. Denn Clemens giebt keineswegs die Lehrsätze des Theodotus schlechthin im Auszuge wieder, resp. die derjenigen gnostischen Schule, welche jener vertritt, vielmehr knüpft er an diese kritische und polemische Bemerkungen an, oder er stellt ihnen Sätze seiner christlichen Gnosis gegenüber. Dieselben sind sehr häufig formell den haeretischen so ähnlich, dass man leicht in Versuchung gerät, sie für Aussprüche des Theodotus oder der haeretischen Gnostiker zu halten. Denn das ist ja das Charakteristische an der christlichen Gnosis, welche Clemens schaffen

---

1) Reinkens: de Clemente Al. 1851.

2) Winter: Ethik des Clemens Al. 1882.

3) Kling: Die Bedeutung des al. Clemens für die Entstehung der chr. Theologie. St. und Kr. 1841.

4) Knittel: Pistis und Gnos bei Clemens v. Al. in der Quartalschrift der kathol. Proff. in Tübingen. 55. Jahrg. 1873. Heft II.

und als Widerpart hinstellen will, dass sie formell der haeretischen gleicht, inhaltlich aber christlich ist, — wohlverstanden christlich im Sinne des Clemens. Jene Versuchung tritt an den Leser besonders dort heran, wo Clemens die haeretischen Sätze des Theodotus nicht erst ausgezogen hat, sondern sie voraussetzt und ihnen seine Gegenthesen gegenüberstellt, oft ohne jede Andeutung, dass er selbst, nicht Theodotus spreche. Die Kriterien, ob in solchen zweifelhaften Fällen ein Satz des Clemens oder des Theodotus resp. der gnostischen Schule, welche er vertritt, vorliegt, sind mannigfaltige. Uns scheinen folgende die wichtigsten und zuverlässigsten zu sein: Vergleichung der fraglichen Sätze mit ähnlichen Aussprüchen unseres Autors in seinen Hauptschriften, ferner das *φασί*, mit welchem er die Gnostiker als redende einführt, sodann der Ton der Sätze, ob er polemisch klingt. Auf andere kommen wir noch im Verlaufe der Darstellung an geeigneten Stellen zu sprechen.

Die epitomae haben demnach eine zweifache Bedeutung. Einmal gewähren sie einen Einblick in das innere Wesen der christlichen Gnosis unseres Autors; sie lassen erkennen, welche Gestalt sie gewonnen hätte, wenn sie vollendet worden wäre. Zweitens sind sie insofern von grösster Wichtigkeit für das Problem der Logoschristologie als der weit überwiegende Teil der Lehrsätze unseres Clemens der haeretischen Gnosis die wahre, die christlich-gnostische Lehre über den Logoschristus gegenüberstellen will.

Erster Hauptabschnitt.

Der präexistente Logos in seinem Verhältnis zu Gott.

§ 1.

Das Wesen des präexistenten Logos.

Es ist eine Streitfrage, welche noch nicht zur allgemeinen Übereinstimmung gelöst ist, ob Clemens den Logos als Sohn von Gott als dem Vater unterscheide und ihn demselben unterordne, oder ob er ihn Gott gleich setze.

Dorner konstatiert, dass Clemens sowohl den Logos Gott unterordne als seine Gottgleichheit lehre. Clemens neige zum Sabellianismus, habe wenigstens in keiner Stelle diesen gründlich beseitigt. Jakobi ist der Ansicht, dass Clemens im allgemeinen die Gleichsetzung des Logos mit Gott vertreten habe. Da jedoch der Vater die höhere Ursache, der Sohn das Abbild desselben sei, so sei anzunehmen, dass er die damals herrschende Vorstellung von der Unterordnung des Logos teile. Zahn und Harnack entscheiden sich für die Unterscheidung des Logos von Gott.

Lassen wir unseren Autor selbst sprechen und bilden wir uns sodann ein eigenes Urteil.

In vielen Stellen nennt Clemens den Logos entweder Gott oder göttlich. Er identifiziert ihn mit dem präexistenten Christus und dem johanneischen Logos. In Protr. p. 5 D sagt er: „dieser der Logos ist der einzige, welcher beides ist, sowohl Gott als Mensch.“ Protr. p. 68 D sagt aus: „der göttliche Logos, der wirklich voll offenbarte Gott, welcher dem Herrscher aller Dinge gleich gemacht ist.“ Andere ganz ähnlich lautende Stellen sind z. B. noch Paed. I p. 80 A, p. 109, Str. V p. 594 A.

Im Gegensatz hierzu wird der Logos in einer anderen, nicht kleinen Reihe von Stellen nur das Abbild (εἰκών) Gottes genannt. Diese Bezeichnung ist unverkennbar paulinisch; wir werden eine Stelle heranziehen, in welcher eine Anlehnung an Kol. 1 v. 15 unverkennbar ist. Clemens hält sich aber nur formell an den Paulinismus, materiell ist er von Philo abhängig; er giebt der paulinischen Bezeichnung einen aus philonischer Materie gebildeten Inhalt. — Solche Stellen sind z. B. folgende. Protr. p. 62 B: „denn das Abbild Gottes ist sein Logos.“ Hier ist unter dem Abbild (εἰκών) ein solches wie das der Götter auf Statuen zu verstehen. Clemens hatte im vorhergehenden nämlich von den Götterbildern gesprochen, welche die Bilder abbildlich darstellen sollen, besonders von der berühmten Zeus Olympios-Statue. Nicht ohne gewissen herben Spott nennt er die Götterbilder ein εἰκὼν εἰκόνος, insofern als ein Götterbild nur das Abbild eines leeren Gedankenbildes ist; sind doch die Götter nichts Wirkliches, sondern nur Gebilde der Phantasie. Dagegen ist der Logos in Wahrheit das Abbild des wahrhaftig existierenden Gottes. — Ferner heisst es ganz ebenso in Paed. I cap. 2 Anf.: „es gleicht (ἔοικε) unser Pädagoge seinem Vater.“ Sehr wichtig ist Str. V p. 565 B, wo die Abhängigkeit des Clemens von Kol. 1 v. 15 klar zu Tage tritt; es wird der Sohn, der Erlöser genannt ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ ἥτις ἀπεικόνισται μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων .... Paedag. I p. 132 D, Str. V p. 594 A und Protr. p. 62 B lauten ähnlich.

Unter diesem Abbild, welches der Logos darstellt, ist die niedere, die allgemeine Ähnlichkeit mit Gott zu verstehen, welche sich auf das gesamte äussere Wesen bezieht. Über ihr steht die höhere Ähnlichkeit nach dem gesamten inneren Wesen Gottes; diese ist die ὁμοίωσις oder Ebenbildlichkeit. Der Logos ist ebenfalls im Besitze der Ebenbildlichkeit, wird daher in vielen Stellen das Ebenbild Gottes genannt, oder Abbild und Ebenbild. — Ehe wir auch diesen Stellen näher treten und dann uns mit der Frage beschäftigen, inwiefern Clemens den Logos als Abbild und Ebenbild das äussere und innere Wesen Gottes zum Ausdruck bringen lässt, müssen wir uns erst diese Doktrin von Abbild und Ebenbild etwas näher ansehen.

Diese Doktrin begegnete uns schon in der Psychologie, im § 2, wir lernten dort kennen, dass Clemens in Abhängigkeit von Philo dem Menschen dieselbe zweifache Ähnlichkeit nach Abbild

und Ebenbild zuschreibt. Es ist nun eine schwer zu beantwortende Frage, ob Clemens diese Doktrin zuerst über den Menschen aufgestellt und dann auf den Logos übertragen hat, oder umgekehrt vom Logos ausgegangen ist. Wir entscheiden uns dahin, dass Clemens zuerst dem Menschen diese zweifache Ähnlichkeit zugeschrieben; hernach als er seine Logoschristologie schuf, auf den Logoschristus als Idealbild der Menschheit übertrug. Zu dieser Annahme werden wir dadurch bestimmt, dass unzweifelhaft die Psychologie wie die gesamte Erkenntnistheorie unseres Autors aus früherer Zeit stammt, als seine Logoschristologie. Diese baut sich auf beiden auf, wie wir zum Teil bereits erkannt haben und noch näher ersehen werden.

Werfen wir nun einen Blick auf die Psychologie (§ 2 S. 18 ff.) und fassen wir die Lehre von der zweifachen Ähnlichkeit des Menschen noch einmal kurz zusammen, um ein klares und richtiges Verständnis dieser für die Logoschristologie sehr wichtigen Anschauung zu gewinnen.

In Abhängigkeit von Philo lässt Clemens den Menschen eine zweifache Ähnlichkeit mit Gott besitzen, nach Ebenbild (*καθ' ὁμοίωσιν*) und Abbild. Dieser Mensch ist aber nicht der Erscheinungsmensch, auch der äussere genannt, sondern der innere *ὁ ἔσω* oder *ἔνδον ἄνθρωπος*. Bekanntlich unterscheidet Clemens scharf zwischen beiden. Der innere Mensch besitzt diese zweifache Ähnlichkeit, insofern er aus dem psychischen und choischen zusammengesetzt ist; der erstere steckt in dem letzteren ganz darin, als ganzer in dem ganzen, nicht als ein Teil in einem Teile, wie Clemens dies ausdrückt. Der psychische Mensch ist nun nichts Anderes als die göttliche Seele, die *ψυχὴ λογική*, der choische ist die choische oder hylische Seele, die *ψ. ἄλογος*. Der psychische Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes, der choische nach dem Abbilde. Da nun beide ein Mensch, der innere sind, so ist dieser zugleich nach dem Ebenbilde und Abbilde Gottes.

Diese Doktrin hat in ihrer Anwendung auf den Logoschristus eine entsprechende Umformung erfahren. Zuerst besteht zwischen der zweifachen Ähnlichkeit des Menschen mit Gott und der des Logoschristus mit Gott der tiefgreifende Unterschied, dass die des Menschen nur eine relative, die seine dagegen eine vollkommene ist.

Betreffend die zweifache Ähnlichkeit des Logos mit Gott sind folgende Stellen die entscheidenden.

Paed. I p. 132 D und p. 133 D. Erstere lautet: *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πατρὸς υἱὸν Ἰησοῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*; p. 133 D bezieht er das bekannte Wort aus Gen. cap. 1 v. 26 (LXX) auf den Logos und fügt die bedeutungsvollen Worte hinzu: *καὶ δὴ γέγονεν ὁ Χριστὸς τοῦτο πλῆρες*. — Str. V 594 A fasst er ungenau sich ausdrückend einmal die doppelte Ähnlichkeit mit *εἰκών* zusammen. Er erklärt hier die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde und Ebenbilde Gottes für eine indirekte Ähnlichkeit; nicht sowohl nach dem Bilde Gottes als dem des Logos ist der Mensch geschaffen: „deshalb nach dem Abbild und Ebenbild der Mensch geschaffen sei; ein Bild Gottes (*εἰκών*) nämlich ist der göttliche und königliche Logos, der ein leidenschaftsloser Mensch (sc. war); ein Bild des Bildes ist der menschliche Nus." — Unter dem menschlichen Nus ist hier die *ψυχὴ λογικὴ* verstanden, welche *καθ' ὁμοίωσιν τοῦ δημιουργοῦ* ist. Hier sieht Clemens, ohne es besonders hervorzuheben, wie in einer Reihe von anderen Stellen, welche wir im § 2 noch kennen lernen werden, den Logos als den Demiurgen an. Da nun in dieser in Rede stehenden Stelle die göttliche Seele sein *εἰκών* genannt wird, so folgt daraus, dass unter ihm die *ὁμοίωσις* zu verstehen, was die göttliche Seele betrifft; die hylische Seele ist dagegen wirklich ein *εἰκών* in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes. Für unsere Annahme spricht ferner, dass Clemens mit den Worten fortfährt: *ἑτέρῳ δ' εἰ βούλει παραλαβεῖν ὀνόματι τὴν ἐξομοίωσιν* . . . . Dagegen bezieht sich Protr. p. 6 B, wie der Zusammenhang zeigt, *εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος* auf die äussere Ähnlichkeit des Menschen mit dem Logos.

Ehe wir nun weitergehen können, müssen wir eine Frage aufwerfen: gilt diese Anschauung von der vollkommenen Ähnlichkeit des Logos mit Gott nur für den präexistenten Logos, oder für den menschgewordenen, oder für beide zugleich, gemäss dessen dass sie eine Einheit sind? Wir entscheiden uns dahin, dass sie für beide gilt. Den Nachweis für den präexistenten Logos haben wir zum Teil bereits gebracht und vollenden ihn jetzt; für den menschgewordenen Logos, den Logoschristus, erfolgt der Nachweis erst im § 4 aus bestimmten Gründen.

Clemens denkt nicht nur als Philosoph, sondern auch als christlicher Theologe über den Logos. Deshalb stellt er ihn sich nicht als die reine körperlose Vernunft vor, sondern als ein persönliches himmlisches Wesen, welches mit einer himmlischen Leib-

lichkeit ausgerüstet ist. Seine Vorstellung erweist sich als eine Verschmelzung der johanneischen Logos-Lehre mit philosophischen Anschauungen. Wir lassen noch offen, aus welchen philosophischen Systemen letztere stammen. Mit Recht betont Winter, dass die johanneische Logos-Lehre die Grundlage bildet, nicht die philosophische. Ob sie die formelle oder materielle ist, werden wir später entscheiden.

Beginnen wir nun damit, näher zu zeigen, inwiefern der präexistente Logos *εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ* ist.

Gott ist ihm — nach der einen Seite — *ὁ ὢν* oder *τὸ ὄν*, das absolute Sein oder das absolut Seiende. In beidem Sinne hat ihn unser Autor aufgefasst. Ebenso schwierig ist es, zu entscheiden, ob *ὁ ὢν* den Namen Jahve wiedergiebt, oder die platonische Gottesdefinition ist. Die einfachste Lösung ist die, dass man annimmt, er habe Platos Gottesbegriff für aus der Schrift gestohlen erachtet, gemäss seiner Anschauung, dass die antike Philosophie ein Diebstahl an der Schrift sei; Plato wird häufig „der Philosoph aus den Hebräern" genannt. Wegen dieser Wesenseigenschaft ist Gott für die menschliche Sinneswahrnehmung *ἀόρατος καὶ ἀπερρίγραφος* (Str. V 584 A) *ἄρρητος* ib. 585 C. Clemens ist unerschöflich an Bezeichnungen für das den Menschen unfassbare und unbegreifliche Wesen Gottes. Gott ist daher nicht an Raum und Zeit gebunden, er ist jenseits der Welt und doch überall gegenwärtig. Dies sagt Clemens z. B. in Str. VI p. 632 B: „denn überall ist Gott," ferner in Str. p. 719 D .... „überzeugt, dass Gott überall anwesend sei", und dasselbe noch einmal p. 720 A. — Darin ist nun der Logos sein echtes Abbild; er ist wie Gott ein unfassbares geistiges Wesen, welches wie Gott jenseits der Welt ist, nicht nur der sinnlich wahrnehmbaren, sondern auch der geistigen. Dort hat er seine Warte, welche er nie verlässt, ist aber trotzdem überall in der Welt gegenwärtig. So heisst es von ihm in Str. VII p. 702 A: „niemals verlässt der Sohn Gottes seine Warte, nicht teilt oder trennt er sich, nicht geht er von Ort zu Ort, ist überall an allen Orten und wird nirgends festgehalten" ... Dieselbe Anschauung hält Clemens auch Fragm. p. 789 r. Sp. A/B fest und tritt mit ihr wohl der gnostischen Lehre des Theodotus, welche er als bekannt voraussetzt, entgegen, dass der auf Erden erschienene Logos eine Emanation des *ἄνω φῶς* gewesen sei. Diese gnostische Lehre scheint durch die antignostische und apologetische Theorie unseres

Autors durch. Es kann auch sein, dass Clemens hier ebenso wie vorher (l. Sp. A D) den Valentinianern entgegentritt. Wenn Theodotus der valentinianischen Schule angehört hat, so käme dies auf eins hinaus. Die Hauptsache ist, dass Clemens seine Anschauung festhält und antignostisch zuspitzt. Er sagt: „denn er selbst (der himmlische Logos) war das Licht, welches oben ist (ἄνω φῶς), und ist es, das im Fleische erschienen und hier gesehen worden ist, nicht zeitlich später als das Licht, welches oben ist, auch teilte es sich nicht, als es von oben hierher kam, den Ort wechselnd, gleich als ob es wirklich den einen eingenommen und den anderen verlassen hätte; sondern es war das überall Seiende sowohl beim Vater als auch hier." — In Str. V p. 565 B lesen wir: „wie der Herr über aller Welt ist, so ist er noch mehr jenseits der noëtischen."

Ferner ist der präexistente Logos insofern das vollkommene Abbild des Vaters, als seine himmlische Lichtleiblichkeit unter allen himmlischen Lichtleiblichkeiten, welche ausser ihm die Erzengel und Engel besitzen, am nächsten steht. Hiervon spricht Clemens Fragm. p. 790 r. Sp. D bis p. 791 l. Sp. D. Zunächst werden wir p. 790 D belehrt, dass der Logos überhaupt eine himmlische Leiblichkeit besitzt. Unser Autor sagt: „aber auch nicht alles was pneumatisch und geistig ist (τὰ πνευματικὰ καὶ νοερὰ), auch nicht die erstgeschaffenen Erzengel und fürwahr auch er selbst nicht ist nicht ohne Gestalt, ohne Leibesform, ohne äusseres Wesen und ohne Körper, sondern hat eine ihm eigene Gestalt und einen Körper, welcher seinem Vorzug und Überragen alles dessen, was pneumatisch ist, entspricht." Nachdem Clemens dies im folgenden näher begründet hat, stellt er p. 791 D die Leiblichkeit des Logos in Vergleich zu der des Vaters, wobei er sich an 1 Kor. 15 v. 40 frei anlehnt. Die Stelle lautet: „anders ist die himmlische Leiblichkeit (δόξα) der himmlischen Wesen, anders die der irdischen, anders die der Engel, anders die der Erzengel. Wie diese zur Unterscheidung von den Körpern hinieden, ebenso wie die Gestirne, leiblose und unsichtbare Körper haben, so haben sie auch zur Unterscheidung vom Sohne zugemessene und sinnlich wahrnehmbare Körper" (σώματα μεμετρημένα καὶ αἰσθητά). „So ist auch der Sohn verglichen mit dem Vater." — Clemens behauptet also hier, dass die Engel eine Leiblichkeit besitzen, jedoch keine irdische, sondern eine himmlische. Diese ist unzweifelhaft als eine Licht-

leiblichkeit zu denken. Noch höher steht diejenige der Erzengel. Betrachtet man die Engel und Erzengel von der menschlichen Leiblichkeit aus, so ist die ihrige, im Vergleich zu derselben gesetzt, unsichtbar und körperlos; aber im Vergleich zu dem *σῶμα* des Sohnes, des präexistenten Logos, sind ihre *σώματα μεμετρημένα καὶ αἰσθητά*. Darunter ist zu verstehen, dass die Leiber eine bestimmte Form haben, welche ihnen zugemessen ist und von der Feinheit seiner Lichtleiblichkeit so weit absteht, dass sie im Vergleich zu ihr „sinnlich wahrnehmbar" zu nennen sind. Also soll dieses Wort nur das Verhältnis ausdrücken, in welchem die Feinheit der Lichtleiblichkeit der Engel zu der Feinheit der Lichtleiblichkeit des Sohnes, des präexistenten Logos, steht, nicht etwa aussagen, dass die Leiber wirklich sinnlich wahrnehmbar seien. Oder mit anderen Worten, die Feinheit der Lichtleiblichkeit der Engel verhält sich zu derjenigen des Sohnes wie *αἰσθητός* zu *νοητός*. In demselben Grade verhält sich die Lichtleiblichkeit des Sohnes zu derjenigen, welche der Vater besitzt; dessen Lichtleiblichkeit ist die geistigste.

Ähnlich lautet Str. VII 702 A: „die vollkommenste und heiligste und mächtigste Natur (*φύσις*) ist die des Sohnes, welche dem allein Allmächtigen am nächsten steht." *φύσις* begreift unbestreitlich auch die Leiblichkeit in sich; dafür spricht, dass der Logos in einer Stelle, welche wir noch kennen lernen werden, *ἐκ τελείου φὺς πατρὸς* in Beziehung auf seine äussere Wesenheit genannt wird.

Hieraus folgt, dass Clemens, trotzdem er Gott *ὁ ὤν* oder *τὸ ὄν* nennt, ihn, somit auch den aus ihm hervorgegangenen Logos nicht anders vorstellen kann, als mit einer geistigen Leiblichkeit angethan, welche aus dem himmlischen Lichtstoff besteht. Er steht auf dem Boden der Anschauung des N. T., nach welchem das Geistige und Himmlische ein Lichtstoff ist. Dem Anthropomorphismus huldigt Clemens dadurch keineswegs. Aus diesem Grunde nennt er Gott mit Vorliebe *τὸ φῶς*, indem er sich an den Evangelisten Johannes anschliesst. Gott ist das Licht, welches die ganze Welt durchdringt, über der Welt ist und doch überall in ihr. Der Logos ist ebenfalls „Licht", jedoch nicht in gleichem Masse wie der Vater; er ist nach Protr. p. 62 B (*ὁ θεῖος λόγος*) *φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς*. Dies übersetzt Zahn „ein originales Lichtbild des Lichtes" (III S. 146). Wir ziehen vor, den Gedanken des Clemens in freier Umschreibung wiederzugeben: „der göttliche Logos ist

Licht, welches der absolute Ausdruck Gottes als des Lichts ist.“ — Diese Bezeichnung φωτὸς ἀρχετ. φῶς ist aber keineswegs dahin zu verstehen, dass der Logos eine Emanation Gottes als des Urlichts ist, vielmehr als eine Begabung, als eine Ausstattung mit dem göttlichen Licht aufzufassen. Damals als der Logos von Gott in das vorzeitliche Dasein gerufen wurde, empfing er Anteil an dem Lichtwesen Gottes. Nicht unwahrscheinlich dürfte es sein, anzunehmen, dass Clemens sich an Philo anlehnt; dieser bezeichnet die sinnlich wahrnehmbare Welt, den κόσμος αἰσθητός, als eine Nachbildung der übersinnlichen, des κόσμος νοητός; daher sagt er in einer Stelle κόσμος νοητὸς ἀρχέτυπον τοῦ κόσμου αἰσθητοῦ .... Diesen Gedanken seines Lehrmeisters übertrug Clemens frei auf den Logos als ein Wesen, welches von Gott nach sich selbst als dem Urlicht geschaffen wurde.

Diese Auffassung von Gott und dem Logos als Licht hat aber noch eine andere Bedeutung. Clemens nennt Gott „Licht“, um auszudrücken, dass er die Allerkenntnis ist; wie dem Licht nichts verborgen bleibt, so auch Gott nichts; er erkennt alles. Hierin ist nun der Logos sein Ebenbild (ὁμοίωσις), wie er sein Abbild (εἰκών) ist als Lichtwesen. Der Logos besitzt die vollkommenste Erkenntnis aller Dinge nach dem Vater. Dieses Licht, das Anteil haben an Gott als der Allerkenntnis, empfängt der Logos zwar schon bei seinem Eintritt in das vorzeitliche Dasein, aber doch noch einmal als er in Jesus Christus Mensch geworden war bei der Taufe im Jordan. Um den Gang der Untersuchung nicht zu unterbrechen und in Verwirrung zu bringen, müssen wir eine nähere Darstellung davon auf später verschieben und uns damit bescheiden, nur den Wortlaut der bezüglichen Stelle anzuführen: Paed. I p. 93 D „und allein wiedergeboren, wie er ja auch den Namen hat und erleuchtet, empfing er von dort das Licht.“

Wegen dieses Teilhabens an dem göttlichen Licht wird er Str. VII p. 702 B ὅλος φῶς πατρῷον genannt.

Demnach ist die Auffassung Gottes und des Logos als Licht das Bindeglied zwischen der Ähnlichkeit κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν zu nennen. Wenden wir uns von hier aus zu der Ebenbildlichkeit des Logos mit Gott.

Gott ist das absolute Sein oder das absolut Seiende, jedoch ein persönliches und in gewissem Sinne körperliches. Damit ist das Wesen Gottes noch nicht erschöpft; er ist zugleich die

absolute Vernunft. Deshalb nennt ihn Clemens ὁ νοῦς oder ὁ λόγος. Letzteres Wort ist aus der stoischen Philosophie entnommen; aber nur als einen terminus für Gott als die Vernunft hat es Clemens angenommen, nicht aber die stoische Logos-Lehre auf Gott selbst übertragen. Gott ist ihm ein persönliches und transscendentes und zugleich allgegenwärtiges Wesen; beides widerspricht aufs schärfste der stoischen Lehre, welche den Logos für unpersönlich und der Welt immanent erklärt, als die unpersönliche immanente Weltvernunft. Vielmehr ist der clementinische Gottesbegriff dem platonischen Nus nachgebildet. Öfters identifiziert Clemens geradezu Gott mit ihm, aber nur aus dem Grunde, weil Plato seine Philosophie aus dem A. T. geschöpft habe.

Schon der Name Logos drückt die Ebenbildlichkeit mit Gott aus. Ferner wird er Protr. p. 62 B υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος genannt. Str. VII p. 702 B wird er geradezu ὅλος νοῦς genannt. In demselben Sinne ist die häufig vorkommende Bezeichnung ὁ λόγος ὁ πατρικός zu verstehen. Er ist der väterliche Logos, nicht weil er mit ihm identisch ist, sondern weil sich in ihm der Logos des Vaters so vollkommen offenbart hat, dass er mit ihm gleich benannt wird; so z. B. Paed. I p. 81 B „der gute Pädagoge, die Weisheit, der väterliche Logos." Ebenso Str. VII 702 B, 703 A dafür ὁ λόγος τοῦ πατρός in ebendemselben Sinne. Auch ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ oder ὁ τοῦ θεοῦ λόγος wird er genannt; so z. B. Protr. p. 7 C, 74 A, Paedag. I 118 C, 119 D, Protr. 5 A. In einer Stelle der Fragmenta (epit.) 792 A r. Sp. wird von ihm ausgesagt: τέκνον τοῦ ἐν ταυτότητι λόγου ὁ σωτὴρ εἴρηται, „ein Kind des Logos, welcher in seinem Wesen unveränderlich verharrt, wird der Erlöser genannt." Mit dieser freien Übersetzung glauben wir den Sinn des Epithetons des Logos, d. h. Gottes als des Logos richtig zu treffen. Denn Clemens hebt an vielen Orten die Unveränderlichkeit Gottes mit allem Nachdruck hervor. Er nennt ihn deshalb in äusserer Anlehnung an die Stoa τὸ ἑστός oder τὸ μονάς; ja in einer Stelle Paed. I cap. 8 sagt er θεὸς ὑπὲρ τὴν μονάδα.

Zahn übersetzt: „ein Kind des Logos, welcher in Identität verharrt."

Wenige Zeilen später unter B sagt Clemens ganz ähnlich τὸν λόγον τοῦ λόγου τοῦ ἐν ταυτότητι. Bernays hat in seiner Emendation dieser Stelle (abgedruckt bei Zahn) die Worte τὸν λόγον unnötig gestrichen; wir halten an der Sylburg'schen Lesart fest. Zwar ist

diese Bezeichnung λόγος τοῦ λόγου kühner wie die eben besprochenen, aber doch keineswegs unerhört. Denn Clemens nennt ja Gott unzähligemal Logos; wenn er nun so häufig vom λόγος ὁ τοῦ θεοῦ gesprochen, warum sollte er da nicht einmal sagen λόγος τοῦ λόγου?

In allen diesen Stellen wird von Clemens die volle Wesensähnlichkeit, ja geradezu die Gleichheit gelehrt, aber die Unterscheidung und Unterordnung des Sohnes gewahrt und festgehalten.

In einer Stelle der adumbrationes scheint er wirklich den Logos nicht mehr als Gott vollkommen wesensähnlich, sondern als wesensgleich bezeichnet zu haben. Es ist dies die Erklärung von 1 Jo. 1 v. 1; wir citieren sie nach Zahn (III S. 87) . . . . „sicut etiam verbum ipsum hoc est filius quod secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum." Zahn, welcher die lateinische Übersetzung sehr glücklich in das Griechische restituiert, übersetzt secundum aequalitatem substantiae mit καθ' ὁμοιότητα τῆς οὐσίας. Er giebt zu, dass wenn man statt dieses von ihm gewählten Ausdrucks κατὰ τὸ ὁμοούσιον vorziehen würde, nichts gegen die clementinische Herkunft sprechen würde. Denn dieser bereits von den Gnostikern gebrauchte Ausdruck sei ihm ebenfalls geläufig. Zahn zieht zum Beweise dessen Str. II 74 (ed. Dindorf) an. Ihm pflichtet Harnack bei, indem er sagt: „sind die adumbrationes als ein Teil der Hypotyposen anzusehen, so hat Clemens den Ausdruck ὁμοούσιος für den Logos oder doch einen ähnlichen gebraucht" (S. 578/79 Anm.). Er stützt sich betreffend dieses strittige Wort auf die von Zahn angeführte Stelle und IV 13, 91 ed. Dind. (Sylb. Str. IV 510 B) und andere, wo die Wesensgleichheit vorgetragen wird. Wir stimmen Zahn ebenfalls bei, möchten aber gerade κατὰ τὸ ὁμοούσιον als im Urtext geschrieben annehmen. Skrupel, ob es so sein könnte, sind unseres Erachtens überflüssig. Zunächst entspricht dieser Ausdruck vielmehr dem secundum aequalitatem substantiae; sodann ist von den eben gehörten Bezeichnungen des Logos doch kein weiter Schritt zu κατὰ τὸ ὁμοούσιον. Ferner kommt dieses Wort ὁμοούσιος ausser in den von Zahn und Harnack angeführten Stellen noch in drei anderen vor: die ψυχὴ λογικὴ hat ein ὁμοούσιόν τι von Gottes Wesen durch Einsäung des πνεῦμα σπερματικόν empfangen Fragm. 797 l. Sp. A; die ψ. ἄλογος ist im Gegensatz zu der ψ. λογικὴ τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιος ib. B. Schliesslich findet sich dieses Wort noch Fragm. 797 r. Sp. A erste

Zeile, wo das Unkraut unter dem Weizen als *σπέρμα τοῦ διαβόλου ὡς ὁμοούσιον ἐκείνῳ* bezeichnet wird. Im Ganzen käme also das Wort *ὁμοούσιος* fünfmal vor, wenn ich richtig gezählt habe.

Es scheint hier am Platze, eine Stelle aus den Hypotyposen zu untersuchen, welche Photius, sie als Ketzerei verdammend, der Nachwelt überliefert hat. Sie ist abgedruckt bei Zahn III S. 65 und lautet: *λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμονύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστι ὁ σὰρξ γενόμενος οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας πεφοίτηκε* .... Zahn ist der Ansicht, Photius habe unrichtig geurteilt, dass auch nicht der niedere Logos den Menschen erschienen sei; das *ἀλλ' οὐχ οὗτος* beziehe sich nur auf den väterlichen Logos, welcher Subjekt sei, nur der Deutlichkeit wegen statt eines nochmaligen „dieser" wiederholt. Der Sinn sei kein anderer, als dass der Sohn Logos eine Emanation der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft sei. Harnack stimmt darin Zahn bei. Wir jedoch können uns Zahn nicht anschliessen. Zunächst halten wir dafür, dass dieser Satz aus einer längeren Auseinandersetzung von Photius herausgerissen ist, so dass ein ganz falscher Sinn in ihn gekommen. Die Worte: „sondern eine gewisse Kraft Gottes, gleichsam ein Ausfluss seiner Vernunft u. s. w." bezogen sich im Zusammenhange der Auseinandersetzung nicht auf den menschgewordenen Logos, sondern auf die in der menschlichen Seele oder Herzen — beides wirft er oft zusammen — weilende Vernunft *τὸ λογικόν* oder *τὸ νοερόν*, von welcher in dem verloren gegangenen vorhergehenden Satze die Rede gewesen war. Eine Stelle des Str. V p. 590 D macht dies nicht nur wahrscheinlich, sondern ganz gewiss. Die Stelle lautet: „die Schüler Platos sagen, dass der Nus in der Seele ein Ausfluss der göttlichen Moira (*θείας μοίρας ἀπόρροια*) sei, der Seele aber weisen sie im Körper eine Stätte an. Offenbar nämlich wird von Joel, einem der zwölf Propheten, gesagt (c. 3 v. 1 ff.): „und nach diesem will ich mein Pneuma ausgiessen .... Aber nicht wie ein Abteil (*μέρος*) Gottes ist das Pneuma in uns. Wie aber diese Verteilung geschieht, und was denn eigentlich dieses heilige Pneuma sei, wird in den Schriften über die Prophetie und über die Seele von uns gezeigt werden." Clemens nimmt also hier an, dass die Schüler Platos ihre Lehre, der Nus des Menschen sei ein Ausfluss der göttlichen Moira, aus dem Propheten Joel geschöpft hätten. Ferner verspricht

er, sich später in den Schriften über die Prophetie und über die Seele ausführlich hierüber auszulassen. Vergleichen wir mit dieser Stelle die von Photius überlieferte, so ist eine Beziehung zwischen beiden unverkennbar. Die Schriften über die Prophetie sind als Erläuterungen und daran angeknüpfte Betrachtungen über die Schriften der Propheten anzusehen; die *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* (Sylb.) sind, wie schon der Titel besagt, „ausgewählte Stücke aus den prophetischen Schriften," welche aber sehr verkürzt und verstümmelt sind. Die prophetischen Schriften haben wie die adumbrationes zu den Hypotyposen gehört. Deshalb sagt Photius ungenau, dass Clemens diesen Ausspruch in ihnen gebe. Diese Photiusstelle ist also aus einer Auseinandersetzung herausgerissen, welche das Versprechen, das Clemens in jener Stromateisstelle gegeben, einlösen sollte. Man muss nun einmal das verlorene Stück aus dem erhaltenen und jener Stromateisstelle erschliessen, zum anderen eine kleine Umstellung in der Stelle selbst vornehmen. — Wir nehmen an, dass Clemens in dem verlorenen vorhergehenden Stück jene Joelstelle ähnlich wie Str. V erklärt und wohl auf diese zurückgegriffen hatte, daran eine Untersuchung geknüpft, wie die Menschen an dem Nus, welcher mit dem Pneuma, von welchem Joel spricht, identisch sei, teil hätten. Das zeigt der Schluss dieser fraglichen Stelle: „eine gewisse Kraft Gottes . . . ." In dem Vorhergehenden wird er ungefähr folgendes gesagt haben: „dieses Pneuma ist der Nus, von welchem die Schüler Platos sprechen; er weilt in den Herzen der Menschen, weil Gott seinen Logos ihnen mitgeteilt hat," oder: „ihnen gleichsam einen Ausfluss seines Logos gegeben." In irgend einer solchen Weise hat sich unbestreitlich Clemens geäussert, indem er den platonischen Begriff der *ἀπόρροια* mit dem Ausgiessen des *πνεῦμα* bei Joel zusammenstellte und, wie die Photiusstelle zeigt, Logos und Nus identisch gebrauchend, bald des einen, bald des anderen Wortes sich bediente. Da nun ferner das Wort Logos hier ein zweifaches Missverständnis hervorrufen konnte, insofern nämlich sowohl der Sohn als der Vater gemeint sein konnte, setzte Clemens den folgenden Satz hinzu, jedoch in einer anderen Form. Diese, die ursprüngliche, gewinnt man wieder, wenn man die Worte *ἀλλ' οὐχ οὗτος ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος* vor *λέγεται* stellt und hinter *γενόμενος* ein Semikolon setzt. Dann ist der Sinn völlig klar: „aber nicht dieser (nämlich der Nus, welcher in dem Herzen der Seele des Menschen ist) ist

der fleischgewordene Logos, auch nicht der väterliche Logos, sondern eine gewisse Kraft Gottes, gleichsam ein Ausfluss seiner Vernunft wurde Nus und durchzog die Herzen der Menschen.“ Photius hat die sinnentstellende Umstellung aus irgend welchem Grunde eigenmächtig vorgenommen. Am einfachsten und naheliegendsten ist es anzunehmen, dass er diese Stelle im Gedächtnis gehabt, aber nicht den Zusammenhang, in welchem sie stand; das λέγεται μὲν konnte ihn sehr leicht veranlassen, es zu erst zu nehmen und den kleinen Satz ἀλλ' οὐχ οὗτος .... zu zweit zu stellen; so bekam er einen falschen Sinn, der ihm als horrible Ketzerei erschien. Oder er mag im heiligen Ketzereifer die clementinischen Schriften durchstöbernd, beide Sätze ἀλλ' οὐχ οὗτος .... und λέγεται μὲν .... als einen aufgefasst und da er durch diese Umstellung einen für ihn verständlicheren Sinn bekam, diese tendenziös vollzogen haben. Oder es ist Photius dieser in Rede stehende Ausspruch in der entstellten Form mitgeteilt worden, ohne dass er sich selbst von ihm überzeugt hat. Sei dem nun wie es sei, es lassen sich noch andere Vermutungen leicht aufstellen; nur durch diese Umstellung allein bekommen wir einen korrekten Sinn. Dass solch' eine Umstellung irgendwie leicht erfolgen konnte, leuchtet von selbst ein. Demnach beugen diese beiden Sätze dem Irrtum vor, dass der Sohn Gottes, welcher ja mit dem Vater gleich benannt wird, gemeint sei. Mit dem Satze: οὐδὲ μὴν .... verklausuliert sich unser Autor, will sich dagegen verwahren, pantheistisch oder stoisch über Gott als den Logos lehren zu wollen; er will die Transscendität desselben gewahrt wissen, aber ihn doch in den Menschen walten lassen. Deshalb sagt er an Plato sich anschliessend — natürlich nur weil dieser respective seine Schüler den Propheten Joel ausgebeutet haben — „auch nicht der väterliche Logos, sondern eine Kraft Gottes, gleichsam ein Ausfluss seines Logos wurde Nus und durchzog die Herzen der Menschen.“ — Das οἷον ist hierbei sehr wohl zu beachten; Clemens ist so vorsichtig, dies Wort hinzuzusetzen, damit er nicht durch die uneingeschränkte Bezeichnung „Ausfluss“ dem Verdachte sich aussetze, dass er sich dem gnostischen Emanatismus anschliessen wolle. Denn die Valentinianer z. B. operierten mit diesem Begriff ἀπόρροια in rein emanatistischem Sinne. Dies zeigt z. B. Fragm. 789 l. Sp. B: „die Valentinianer sagen, dass nachdem der psychische Körper gebildet war, der auserwählten Seele (scil.) im Schlafe vom Logos ein männlicher Same (σπέρμα ἀρρενικόν) eingelegt sei, welcher ein Ausfluss

(Emanation) dessen der Engel ist (*ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ*"). — Ebenso unter C auf derselben Seite.

Aus alledem können wir den Schluss ziehen, dass es sich in dieser von Photius überlieferten Stelle nur um das Verhältnis der menschlichen Vernunft zur göttlichen Ur-Vernunft handelt. „Eine gewisse Kraft Gottes, gleichsam ein Ausfluss seiner Vernunft wurde Nus und durchzog die Herzen der Menschen". das ist es, was Clemens hier sagen und begründen wollte.

Es ist noch zu konstatieren, dass er mit dieser Anschauung von der Ausstattung des Menschen mit dem Nus von seiner psychologischen Grundanschauung (cf. § 1 der Psychol.) abweicht. Jedoch ist auf diese Abweichung kein besonderes Gewicht zu legen; sie ist auch nur eine der vielen Inkonsequenzen, welche unser Autor begeht. Sie ist diesmal durch die Tendenz-Exegese hervorgerufen, nämlich, dass Platos Schüler ihre Lehre aus dem Propheten Joel geschöpft hätten.

Wir haben nunmehr dargelegt, in wiefern der Logos das vollkommene Abbild und Ebenbild Gottes ist. Wenden wir uns jetzt zu der Frage, in welchem Verhältnis der Logos zur Weisheit Gottes steht.

Ausser Gott, aber doch von ihm ungetrennt und in lebendigster Beziehung zu ihm steht die *σοφία*. Diese ist nicht als ein heterogenes Wesen vorzustellen, sondern er selbst von sich selbst unterschieden, sein Ausser-sich-selbst-sein möchte man sagen (cf. § 3 der Psychologie). Die Unklarheit, mit welcher seine Vorstellung von der Weisheit Gottes behaftet ist, hat ihren Grund in ihrem Ursprung aus Philos Lehre von der Weisheit Gottes. In vielen Stellen wird nun der Logos die Weisheit genannt, so z. B. Protr. 52 „die Weisheit, welche sein Logos ist." Der präexistente Logos ist hier gemeint. Ferner ebenso Paed. I p. 81 B „die Weisheit, der väterliche Logos." Str. VI p. 644 A „die Weisheit wird dieser genannt von allen Propheten." Str. VII p. 703 B „und seine Weisheit hauptsächlich möchte er genannt werden und Lehrer derer, welche durch ihn gebildet sind." Anders lautet Paed. I p. 133 A, wo es heisst: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ* . . . . In diesen und anderen Stellen wird der Logos scheinbar mit der Weisheit Gottes identifiziert. Aber es ist dies auch nur ein Schein; durch ihn haben sich mehrere Forscher blenden lassen und ihn für Wahrheit gehalten.

In Wirklichkeit hat Clemens nichts Anderes gesagt, als dass der Logos die Offenbarung der Weisheit Gottes sei. Wie er Gottes Abbild und Ebenbild ist, jedoch von ihm unterschieden und ihm untergeordnet, so ist er auch nur mit der Weisheit Gottes erfüllt, aber nicht mit ihr identisch. Clemens gewinnt dadurch den Boden neutestamentlicher Anschauung wieder. So charakterisiert sich seine Doktrin als eine Verschmelzung philonischer und neutestamentlicher Vorstellungen.

Dieser Logos, welcher das Abbild und Ebenbild Gottes und Offenbarung seiner Weisheit ist, wird von Clemens mit der Schrift der Sohn Gottes *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt.

Frei auf der Anschauung des Evangelisten Johannes stehend, identifiziert er ihn mit dem präexistenten und menschgewordenen Christus. — Solche Stellen, in welchen der Logos der Sohn genannt wird, sind z. B. aus der Unmenge ohne Wahl herausgegriffen: Protr. 62 Paed. I p. 91 B. u. D., 92, 93 Str. V 544 B, 551 B, 562 C, 565 B, 589 C, VI. 644, 675 C, VII 701 C, 702 A u. B, 703 B, 723 B, 733 C, 792 D u. s. w.

Zwar ist der Logos schon in seinem vorzeitlichen Sein Sohn, aber erst als er in Christus Mensch geworden war und das *σωτήριον δρᾶμα* übernahm, wurde er voll und ganz zum Sohne eingesetzt. Zeit und Ort dieser Einsetzung ist die Taufe. Wie bereits vorhin, so müssen wir auch jetzt die nähere Darstellung bis zur Besprechung der Taufe verschieben. — Als Sohn lebt der Logos in innigster Gemeinschaft mit dem Vater; in den meisten Stellen drückt Clemens sie mit den Worten des Evangelisten Johannes aus: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*; auch mit *ἐν τῷ θεῷ* bezeichnet er sie, ohne damit die Persönlichkeit des Logos aufheben zu wollen; so z. B. Paed. I p. 108 B *μόνον τέλειον τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἐν αὐτῷ γὰρ ὁ υἱὸς καὶ ἐν τῷ υἱῷ ὁ πατήρ*. Ebenso p. 118 C. *καθὸ δὲ ὁ υἱὸς ὢν ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν τῷ πατρί*; ebenso p. 119 D. Ähnlich Fragm. p. 792 A r. Sp. *τὸν ἐν θεῷ κτισθέντα λόγον* .... — Worin diese durch *ἐν θεῷ* ausgedrückte Gemeinschaft besteht, werden wir erst im weiteren Verlauf der Untersuchung darlegen können. Denn hier ist nicht der geeignete Ort. Vielmehr ist es jetzt an der Zeit, der Frage nahe zu treten,

welches ist die Genesis dieses Logos?

Diese Frage ist die wichtigste und zugleich schwierigste dieses Problems.

In sehr vielen Stellen lehrt Clemens eine Erzeugung des Logos durch Gott, ein Geborenwerden aus ihm: so z. B. quis dives (ed. Klotz) § 37 p. 349 .... *ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς* .... In Fragm. p. 792 B r. Sp. nennt er den Logos den *πρωτότοκον πάσης κτίσεως γεννηθεὶς ἀπαθῶς*. In Paed. I p. 92 D bezeichnet er ihn als *τέλειος ἐκ τελείου φὺς πατρός*; dieses *φύς* ist nur ein allgemeiner Ausdruck für Erzeugung. Für eine solche, oder ein Geborenwerden, sprechen ferner die Stellen, in welchen Clemens an die Schrift sich anschliessend, den Logos als *μονογενής* und *πρωτόγονος* und *πρωτότοκος* bezeichnet, z. B. nur Str. VI 644 A, VII 701 C, Fragm. 791 A l. Sp., 792 r. Sp. A u. B.

Nirgends aber erklärt sich Clemens näher darüber, wie er sich die Erzeugung und das Geborenwerden des Logos aus Gott vorstellt. Er sieht darin als frommer und schriftgläubiger Theologe ein *μυστήριον*. Keineswegs aber hat er sie im Sinne des Gnosticismus als eine Emanation aufgefasst, auch dem späteren Neuplatonismus steht er gänzlich fern.

Von den Forschern entscheiden sich Dorner und Jakobi für eine Erzeugung des Sohnes. Andere dagegen behaupten, Clemens lehre, dass der Logos ein Geschöpf Gottes sei. Vor allem ist es Merk, welcher dies zu beweisen sucht, ohne dass es ihm gelingt. Zahn sieht ebenfalls den Logos als ein Geschöpf an; er hält den Vorwurf, welchen Photius gegen Clemens erhebt: *καὶ τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει* (III S. 63 und 143) für berechtigt, indem er sich auf die adumbrationes in 1 Jo. 2 v. 1 beruft. Diese Stelle lautet bei Zahn: „sicut enim apud patrem consolator est pro nobis dominus sic etiam consolator est, quem post assumptionem dignatus est mittere. Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae immobiles existentes secundum substantiam cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce diversas operationes efficiunt“ — Zahn übersetzt primitivae virtutes ac primo creatae richtig mit *πρωτόγονοι δυνάμεις καὶ πρωτόκτιστοι*. Der heilige Geist und Christus werden hier, wie er annimmt, als zwei „Kräfte“ bezeichnet, denen die Engel dienstbar und untergeordnet sind, von denen sie sich aber durch ihre sittliche Unveränderlichkeit unterscheiden; das drückt immobiles existentes .... u. s. w. aus. — Wir können Zahn nicht beistimmen, dass Christus und der heilige Geist zwei blosse „Kräfte“ oder „Urkräfte“ sein sollen, d. h. unpersönlich seien. virtutes, *δυνάμεις* ist eine bei Clemens sehr häufig vorkommende

Bezeichnung für Engelwesen; im § 5 werden wir ausführliche Belege dafür bringen. Ja, diese Stelle selbst zeigt, dass nichts Anderes als Engelwesen gemeint sein können. Denn Clemens fährt fort: „sie bringen mit den ihnen untergebenen Engeln und Erzengeln, mit welchen sie gleich benannt werden, verschiedene Wirkungen hervor.“ Wenn nun Christus und der heilige Geist blosse Kräfte wären, dann müssten es auch die Erzengel und Engel, mit welchen sie gemeinsam wirken, sein. Das widerspricht der clementinischen Grundanschauung, nach welcher sie Personen sind. Clemens hat hier sich an Philos Lehre von der Weltschöpfung unverkennbar angeschlossen. Eingehend werden wir dies am richtigen Platze, im § 2, nachweisen; wir nehmen nur soviel vorweg, dass er in einer Anzahl von Stellen nicht Gott, sondern den Logos als den eigentlichen Demiurgen ansieht, ihn durch die ihm untergeordneten Erzengel und Engel die Weltbildung vollziehen lässt. Diese identificiert er in Abhängigkeit von Philo mit den platonischen *ἰδέαι* und den stoischen *δυνάμεις*. Hier lässt Clemens den heiligen Geist bei der Weltschöpfung und bei den vielfachen Wirkungen auf die Welt beteiligt sein und dem Logos assistieren. Vielleicht hat ihn Gen. cap. I v. 2 (LXX): *καὶ πνεῦμα ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος* hierzu mit veranlasst. Auch noch in anderen Stellen spricht er von einem Zusammenwirken des Logos und des heiligen Geistes, wobei er beide für zwei selbständige, von einander verschiedene persönliche Wesen hält. Eine solche Stelle werden wir bald äusserst sorgfältig zu erörtern haben; sie handelt von der Geburt des Menschen Christus aus der Jungfrau Maria. Der präexistente persönliche Logos und der persönlich gedachte heilige Geist rufen diese Geburt hervor. — Mit der Auffassung, dass der heilige Geist ein persönliches Wesen sei, welches den Engeln ähnlich ist, aber doch über ihnen steht, widerspricht Clemens seiner sonst vorgetragenen Lehre, dass Gott und der heilige Geist ein Wesen sind. Hiervon haben wir im § 3 der Psychologie besonders S. 26 ff. gehandelt. Die Auffassung des heiligen Geistes hier als eines Engelwesens erklärt sich einmal daraus, dass Clemens die Engel, sowohl die guten als die bösen, sehr häufig *πνεύματα* nennt. Zum zweiten, dass er ihn hier in seiner Eigenschaft als Parakleten als ein Engelwesen auffasst, ist wieder durch seine Abhängigkeit von der Angelogie und Logoslehre Philos verständlich. Zahn vermutet, Clemens sei *παράκλητος* auch als Engelname bekannt gewesen und dadurch sei er veranlasst

worden, über den spezifischen Unterschied und zugleich Synonymik dieser Urkräfte mit den ihnen untergeordneten Erzengeln und Engeln zu reden. Zahn beruft sich auf Targum zu Hiob c. 33 v. 23; Clemens habe ja einen geborenen Juden zum Lehrer gehabt. Wir halten aber dafür, dass hier Clemens von Philo abhängig ist. Denn Philo nennt den Logos sehr häufig *ἄγγελος ῥυόμενος*, oder *ἱκέτης*, oder *παράκλητος* (siehe bei C. Siegfried: Philo von Al. näheres), welcher für die Menschen bei Gott Fürbitte einlegt. Da nun Clemens sich der philonischen Logoslehre in vielen Punkten anschloss, so übertrug er auch den *λόγος παράκλητος* zunächst auf den Logos selbst; daher: sicut enim apud patrem consolator est .... Sodann übertrug er ihn auch auf den heiligen Geist, indem er die bekannte Verheissung so auffasste, dass er der Logos selbst in dem Parakleten wiederkehren werde, insofern als er nur seine Stelle vertreten werde. Aus diesem Grunde nennt er den präexistenten Logos und den heiligen Geist den Parakleten. Bei Philo wird nun der *λόγος παράκλητος* mit dem *ἄγγελος ῥυόμενος* aus Hiob (LXX) identifiziert, wie er ja überhaupt den Logos sehr häufig als ein Engelwesen ansieht. Deshalb hat auch Clemens als sein Schüler den Logos und den heiligen Geist als Engelwesen aufgefasst.

Wenn nun der Logos und der heilige Geist hier als Engel aufgefasst werden, so stehen sie doch auf einer höheren Stufe als dieselben; sie sind ihre Machthaber, wirken als ihre Befehlshaber und Leiter gemeinschaftlich mit ihnen. In ganz ähnlicher Weise wird Str. VII 702 B vom Logos gesagt: *τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων*. Gerade hierin zeigt sich die Abhängigkeit von Philo mit Evidenz; denn er bezeichnet sehr häufig, so z. B. de conf. lingu. 395 (ed. Pfeiffer) die Engel als ein Heer, dort *τὸ θεῖον στράτευμα* und nennt den Logos den Anführer dieses Heeres. Im § 2 werden wir näher auf das Verhältnis des Logos zu den Engeln einzugehen haben, besonders wie er mit ihnen alles schafft und wirkt. Hier wollen wir nur noch erwähnen, dass der Logos durch die ihm untergeordneten Engel auch geistige Wirkungen hervorruft. So z. B. bleibt er dieser philonischen Vorstellung getreu Str. 563 B und C. Daselbst spricht er von dem siebenarmigen Leuchter im Tempel; er deutet ihn allegorisch auf das *φωτεμβολεῖν Χριστοῦ*, dass Christus, der menschgewordene Logos allen, welche an ihn glauben, durch die erstgeschaffenen Engel das geistige Licht eingiesst. Gemäss der Siebenzahl der Arme des Leuchters sind

es sieben Geister (πνεύματα); sie werden die Augen Christi genannt. Ebenso werden Str. VI 685 A sieben Engel angenommen. adumbr. in 1 Petr. cap. 1 v. 11 (Zahn III S. 80) werden die Engel die Geister (spiritus) Christi genannt: per archangelum et propinquos angelos, qui vocantur Christi spiritus. Spiritus ist nur Plural, nicht Singular, das zeigt die Citation des Arethas (πνεύματα), welche Zahn a. a. O. anführt. Diese Geister haben die Propheten gehabt; Fragm. 807 C. r. Sp. ist der Schlüssel zum rechten Verständnis dessen. Dort sagt Clemens: „denn durch den Herrn veranlasst, wirkten die erstgeschaffenen Engel auf die den Propheten nahestehenden Engel". Unter letzteren sind die Schutzengel zu verstehen. Betreffend diese verweise ich auf § 8 der Psychologie des Clemens.

Diese Anschauung findet sich noch in zahlreichen anderen Stellen.

Wenn auch in den angezogenen Stellen von Christus, in welchem der präexistente Logos Mensch wurde, die Rede war, so handelt es sich doch stets um den in ihm weilenden präexistenten Logos. Deshalb fallen sie ebenfalls unter diesen Paragraphen.

Dies alles spricht aber nicht dafür, dass Clemens wirklich den präexistenten Logos als ein Geschöpf Gottes angesehen hat. Es ist dies eine seine Grundanschauung, dass der Logos von Gott erzeugt sei, durchkreuzende Doktrin. Sie erklärt sich ebenfalls aus der kritiklosen Abhängigkeit unseres Autors von Philo. Clemens verschmolz die Lehre seines Meisters mit der von ihm selbst gebildeten Anschauung, ohne sich Skrupel darüber zu machen, dass die Verschmelzung ein fremdes Element in seine eigene Anschauung hineinbringe, dass er sich selbst widerspreche, indem er im Gegensatz zu der Erzeugung die Erschaffung vortrage. — In einer sehr grossen Zahl von wichtigen Stellen hebt er aber diese Vorstellung, dass der Logos wie die Engel ein πρωτόκτιστος sei, d. h. wie sie zugleich mit der Schöpfung des κόσμος νοητός geschaffen sei, wieder auf. Der Logos ist πρὸ πάντων Str. VII 703 B πρὸ αἰώνων V 565 B daselbst auch, ὥσπερ ὁ κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ . . .; wenn der Logos räumlich über die sinnliche und geistige Welt erhaben ist, so kann er auch nicht mit letzterer zugleich geschaffen sein wie die Engel. Man müsste denn annehmen wollen, dass er als πρωτόκτιστος nachträglich von Gott über sie gesetzt worden ist; dazu berechtigt aber keine einzige Stelle. Ferner Str. VII 703 B πρὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ πάντων VII 700 B ἐν δὲ

τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων τὸν υἱόν .... Die Engel sind mit dem *κόσμος νοητός* geschaffen, der Sohn aber hat keinen zeitlichen Anfang, ist aber trotzdem der Anbeginn aller Dinge; die Zeugung des Sohnes liegt vor aller Ewigkeit. Indem er in das vorzeitliche Dasein tritt, wird er dadurch zum Anfang alles Seienden. Denn mit ihm erschafft Gott den *κόσμος νοητός* und die Engel, dann lässt er den Sohn mit diesen den *κόσμος αἰσθητός* bilden. Auch adumbr. in 1 Jo. cap. 1 v. 1 spricht hierfür; denn erstens wird vom Logos gesagt: erat ergo verbum aeternitatis significativum est non habentis initium ....., zweitens wird dieses verbum als infectum bezeichnet. Der Übersetzer hat Clemens missverstanden; er hatte mit *λόγος* nicht das Wort Gottes, sondern den persönlichen Logos gemeint und ihn als *ἀποίητος* bezeichnet; so giebt Zahn es richtig wieder.

Aus diesen Stellen hat Photius schwerlich die grosse Ketzerei herausgelesen, dass Clemens den Sohn in die Schöpfung hinabziehe. Man muss nach Stellen suchen, in welchen er mit ungeschminkten Worten den Sohn als einen *κτισθείς* bezeichnet. Eine solche ist z. B. Fragm. p. 792 r. Sp. A. Daselbst bemerkt Clemens zu den Worten Pauli „ziehe den neuen Menschen an“ *οἷον εἰς αὐτὸν πίστευσον .... κ. τ. λ.* „wie als wenn er sagte: glaube an ihn“. Das Anziehen deutet Clemens also auf den Glauben; der neue Mensch ist Christus, der menschgewordene Logos, an ihn soll man glauben an *τὸν ὑπὸ θεοῦ κατὰ τὸν θεὸν τὸν ἐν θεῷ λόγον κτισθέντα* ..... Wenn Clemens hier den Logos als von Gott nach Gott und in Gott geschaffen bezeichnet, so meint er nicht ein Geschaffensein, sondern ein Beschaffensein des Logos. Der Logos ist von Gott erzeugt, aber dann von ihm selbst nach seinem Ebenbilde und an seiner Gemeinschaft teilhabend geschaffen worden. Diese Beschaffenheit ist eine sittliche, nicht eine physische; der Logos ist dadurch der Idealmensch, an welchen die Menschen glauben und welchem sie nacheifern sollen. Deshalb fährt Clemens fort: *δύναται δὲ τὸ κατὰ θεὸν κτισθέντα τὸ εἰς ὃ μέλλει τέλος προκοπῆς φθάνειν ὁ ἄνθρωπος μηνύειν ἐπ' ἴσης τῷ ἀπεβάλετο εἰς ὃ ἐκτίσθη τέλος* .... Diese Stelle spricht also nicht dafür, dass Clemens den Sohn als ein Geschöpf ansieht. Wenn Photius auf sie seine Anklage aufgebaut hat, dann hat er über Clemens in fanatischer Verblendung mit Unrecht Anathema gesprochen.

Vorhin hatten wir behauptet, dass die clementinische Vorstel-

lung vom präexistenten Logos eine Kombination aus der johanneischen Logoslehre und philosophischen Anschauungen sei. Jetzt können wir diese Schuld einlösen und darlegen, von welchem antiken Denker er abhängig ist. Ferner haben wir erkannt, dass unser Autor sich auch vielfach an Philo anschliesst und Gedanken dieses seines Lehrmeisters mit den eigenen verwebt.

Bisher haben wir festgestellt, dass nur der terminus Logos stoisch sei, Clemens sonst aber nicht im geringsten die stoische Logosvorstellung teile. Dagegen zeigte die durch Philo vermittelte Anschauung, dass Gott *ὁ ὤν* und *ὁ νοῦς*, also ein rein geistiges und transscendentes Wesen und der Logos, sein Sohn, in beiden sein absolutes Ebenbild ist, dass er Platoniker ist. Aber nicht nur insoweit ist seine Logosvorstellung vom Platonismus beeinflusst. Einige Stellen lassen uns, wenn wir scharf hinblicken, in seine innersten Gedanken eindringen. Eine solche ist zunächst Str. IV 537 A; er behauptet in ihr: *νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν νοῦς δὲ ὁ θεός* .... Dieselbe Anschauung vertritt er Str. V 583 B und C; mittelst philonischer Allegorie erklärt er Gen. cap. 22, wo von Isaaks Opferung die Rede und findet in v. 3 und 4 dieses Kapitels (*ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον .... κ. τ. λ.*) den allegorischen Sinn, dass Gott *χώρα* sei und zwar *χώρα τῶν ἰδεῶν* als *νοῦς*. Plato habe seine Anschauung, dass Gott *ὁ νοῦς* die *χώρα τῶν ἰδεῶν* sei, von Moses angenommen: *ὃν χώραν τῶν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν παρὰ Μωσέως λαβὼν* .... Wenn nun der Logos das Ebenbild des *νοῦς* ist, von ihm erzeugt, so liegt es nahe zu vermuten, dass Clemens ihn als eine Idee des *νοῦς* angesehen. In der That hat er ihn in mehreren Stellen als eine Idee desselben angesehen. Str. V 553 A erklärt er den Logos für die platonische Idee der Wahrheit; er bespricht das Wort des Herrn in ev. Jo. 14 v. 6: „ich bin die Wahrheit" und bekennt sich zu der Lehre Platos im Phaedrus, dass diese Wahrheit eine Idee, diese aber ein *ἐννόημα* Gottes sei; mit dieser Idee der Wahrheit sei der Logos identisch, wie er es selbst von sich aussage: *ἐν δὲ τῷ Φαίδρῳ περὶ ἀληθείας ὡς ἰδέας λέγων ὁ Πλάτων δηλώσει· ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα θεοῦ* .... Dieses *ἐννόημα* haben die Barbaren *λόγος* genannt: *ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι* .... Die Barbaren sind die Anhänger der *βάρβαρος φιλοσοφία*, welche der allegorische Inhalt der Schrift ist; diese, die wahre Philosophie, haben die Griechen gestohlen, dann als eigene Weisheit verkündet, wobei sie die wahre Philosophie entstellt und verderbt haben. Clemens will in dieser

Stelle also nachweisen, die platonische Lehre, dass die Wahrheit eine Idee, diese ein *ἔννοημα* Gottes sei, aus der Schrift abgeleitet sei. Der Logos-Christus sei diese Idee, wie er sich ja selbst als die Wahrheit bezeichne. Unter dem *ἐννόημα* nun ist nicht schlechthin ein unpersönlicher Gedanke zu verstehen; denn bei Plato sind die Ideen als das Allgemeine nicht blos in dem Denken der Gottheit oder in unserem Denken. Sie sind die allgemeinen Begriffe zu metaphysischen Realitäten erhoben (— nach Zeller —). Wenn also die Idee der Wahrheit ein *ἐννόημα* Gottes ist, so folgt, dass unter ihm nicht nur ein schattenhaftes Gedankenbild zu verstehen ist, welches nur in den Gedanken der Gottheit existiert, sondern eine m e t a p h y s i s c h e R e a l i t ä t. Da nun der Logos mit dieser Idee identisch, so ist unter diesem *ἐννόημα* ebenfalls eine metaphysische Realität zu verstehen und zwar eine persönliche. Er ist das in's metaphysische Dasein getretene Gedankenbild, welches Gott erdacht hat; oder Gott hat den Logos als seinen Sohn erdacht und dann, indem er ihn zeugte, in's Dasein gerufen. Das soll *ἐννόημα* ausdrücken. Ein entsprechendes deutsches Wort wird sich kaum finden lassen.

Weil der Logos eine Idee ist, ist er in seinem Sein beim Vater nur mit dem *νοῦς* des Menschen zu schauen. Deshalb setzt Clemens zu dem erwähnten Herren-Wort hinzu: *νῷ ἄρα θεωρητὸς ὁ λόγος*. Denn nach Plato sind die Ideen nur mit dem *νοῦς* zu schauen. Ebenso sagt unser Autor in Fragm. p. 791 A l. Sp. in Beziehung auf das Sein des Logos beim Vater: *ἐκεῖ δὲ ὁ μονογενὴς καὶ ἰδίως νοερὸς ἰδίᾳ ἰδέᾳ καὶ οὐσίᾳ ἰδίᾳ κεχρημένος* .... — Also wird auch in dieser Stelle der Logos als eine Idee angesehen.

Ferner spricht dafür, dass Clemens den präexistenten Logos als eine Idee aufgefasst hat, jene bereits besprochene Auffassung des Logos als eines Engelwesens. Wie Philo die Erzengel und Engel und den Logos den platonischen Ideen gleichstellt, so identifiziert Clemens ebenfalls den Logos mit einer platonischen Idee. Es sei nochmals daran erinnert, dass unser Autor nur aus dem Grunde dem Platonismus huldigt, weil er ja nichts Anderes als die Wiedergabe der wahren Philosophie, des allegorischen Schriftsinnes, sei. Es folgt also auch aus dieser Anschauung, welche wir als eine die Grundanschauung durchkreuzende erkannt haben, dass Clemens den präexistenten Logos als eine platonische Idee ansieht. Nun fragt es sich noch, was für eine Idee der präexistente Logos

ist. Dass er nämlich einmal in jener besprochenen Stelle als die Idee der Wahrheit angesehen wird, berechtigt nicht, ihn überhaupt mit ihr zu identifizieren. Vielmehr wird er eine Idee sein, welche zugleich die Idee der Wahrheit ist. Allerdings verstösst dies gegen den reinen Platonismus, aber man darf nicht vergessen, dass es Clemens gar nicht um diesen selbst, sondern um die wahre Philosophie, den allegorischen Schriftsinn, zu thun ist. Wenn also Gott als der Nus der Ort der Ideen ist, so folgt, dass der Logos als eine Idee diejenige sein muss, welche Gott am nächsten steht; er muss die höchste Idee, die Spitze der Ideen sein. Die Spitze der Ideen ist nun bei Plato die des Guten, welche mit der Gottheit zusammenfällt. Plato hat aber nicht die Frage aufgeworfen, wie die Idee des Guten neben der Gottheit zugleich ein persönliches Wesen sein kann (— nach Zeller —). Als diese Idee des Guten hat nun Clemens den Logos aufgefasst, ist aber damit über Plato hinausgegangen, dass er diese Idee als eine Person ansieht, zum anderen sie von der Gottheit unterscheidet. Auch dadurch hat er die platonische Anschauung fortgeführt, dass er diese Idee von Gott erzeugt sein lässt, während Plato die wichtige Frage nicht klar beantwortet, wie die Ideen aus Gott hervorgegangen. Der Begriff des Guten ist ferner ein anderer geworden, er hat sich in den der Erlösung verwandelt. Diese ist, wie wir noch kennen lernen werden, durchaus nicht rein neutestamentlich aufgefasst, vielmehr auch sehr philosophisch. Mit gutem Recht sagt Jakobi, dass die Objektivität des Erlösungswerks vornehmlich in der Offenbarung der wahren Erkenntnis Gottes und in dem vollkommenen sittlichen Vorbilde Christi bestehe.

Gemäss dessen können wir behaupten, dass der präexistente Logos *die persönlich gedachte Idee der Erlösung* ist.

Als solche Idee der Erlösung wirkt der Logos zuerst präexistent, dann in Jesus Christus Mensch geworden, als *σωτήρ*, als der Weltheiland.

Ehe wir aber von diesem Wirken handeln können, müssen wir uns zuvor mit seinem Amt als Weltschöpfer und Weltregierer befassen; denn dieses ist gleichsam die Vorstufe zu seinem Erlösungswerk.

---

§ 2.

Der präexistente Logos als Weltschöpfer und Weltregierer.

Dorner sagt sehr sinnig, dass der Logos nicht erst bei der Weltschöpfung geschaffen sei, er sei nicht „das gesprochene Schöpferwort“, sondern „das sprechende Schöpferwort“.

Clemens steht in der Frage nach der Erschaffung der Welt auf dem Boden der philonischen Weltanschauung. Deshalb können wir nicht umhin, auf die Kosmologie Philos einen raschen Blick zu werfen.

Philo lehrt, dass Gott nur der intellektuelle Schöpfer der Welt sei, nicht aber auch der schaffende Baumeister; nur insofern ist er der Demiurg. Gott ist streng von der Welt und Materie geschieden, tritt in keine Beziehung zu ihr. Wie ein Baumeister sich von einer Stadt, welche er zu erbauen gedenke, bis in alle Einzelheiten ein Bild in seinen Gedanken entwerfe, so habe auch Gott sich von der Welt, welche er zu schaffen beabsichtigte, ein Bild gemacht, ein *παράδειγμα*, nach welchem sie geschaffen werden sollte. Dieses Bild ist der *κόσμος νοητός*, welcher sich aus den Ideen zusammensetzt: *τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον*, de opif. mundi (ed. Pfeiffer) p. 10. Wie das Bild der zukünftigen Stadt sich in der Seele des Baumeisters wie mit einem Siegel abdrücke, in ihr gleichsam schon errichtet sei, so sei auch die noëtische Welt in dem Logos Gottes erbaut, er ist ihr *τόπος* (de opif. m. p. 12). Der Logos Gottes ist nun der schaffende und bauende Demiurg, er ist der *κυβερνήτης καὶ πηδιαλοῦχος τοῦ παντός* (de Cherubim p. 20), er hat alles geordnet (*τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα* de opif. m. p. 12). Der Logos schafft die sinnliche Welt den *κόσμος αἰσθητός* mit Hülfe der ihm dienenden Engel oder Weltkräfte (*ἄγγελοι, δυνάμεις*); deshalb wird er auch der *ἡνίοχος τῶν δυνάμεων* genannt z. B. de prof. p. 268.

Clemens schliesst sich, wie wir sofort sehen werden, seinem Lehrer darin an, dass nicht Gott, sondern der Logos der Demiurg ist, welcher mit den ihm dienenden Engeln die Welt erbaut. Jedoch nicht nur insoweit schliesst sich Clemens der Kosmologie Philos an. Er nimmt auch die neben der eben kennen gelernten Lehre von der Weltentstehung einhergehende Theorie an, dass die Engel sich selbst als Typen in die Materie einprägen als Siegelabdrücke der

himmlischen Welt und auf diese Weise die sinnliche Welt schaffen; aber er verwertet sie nicht sowohl für seine Kosmologie, sondern für seine Psychologie und Ethik. Davon werden wir im § 5 zu handeln haben. Erörtert ist diese Doktrin bereits teilweise im § 7 der Psychologie p. 62 ff. Deshalb ist es nicht unwichtig, auch auf diese kosmologische Anschauung Philos noch einen orientierenden Blick zu werfen.

Die Ideen, aus welchen sich die himmlische Welt zusammensetzt, identifiziert Philo mit den Engeln und Weltkräften, lässt sie sowohl persönlich als unpersönlich sein, schaffende Geister und vorbildliche Typen. Sie alle sind in dem Logos vereint; denn sie sind ja die noëtische Welt selbst, welche in ihm ihren Ort hat. Da nun der Logos mit diesen Engeln oder Ideen die sinnliche Welt schafft, so drückt sich Philo nicht selten auch so aus, dass der Logos sich selbst als noëtische Welt in die Materie eingeprägt hat, oder dass diese Ideen sich einprägen, richtiger vom Logos als Demiurgen eingeprägt werden. Eine solche Stelle ist z. B. de profugis p. 228, wo unter dem Logos die gesamte noëtische Welt verstanden ist: „es ist die Welt geschaffen und alles ist durch einen Urheber geworden; der Logos des Schöpfers ist das Siegel (σφραγίς), durch welches jedes Ding geformt ist, nach welchem alles, was von Anfang an geschehen ist, seine vollkommene Form empfangen hat, da es ja ein Abdruck (ἐκμαγεῖον) und Abbild (εἰκών) des vollkommenen Logos ist."

Kehren wir nun zu Clemens zurück und fassen wir zunächst das Verhältnis des Logos als Weltschöpfer zu Gott als Urheber des Weltplans und der Weltschöpfung in's Auge.

Stellen, in welchen Gott selbst als Demiurg und Baumeister bezeichnet wird, sind z. B. Protr. p. 62 A ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἀριστοτέχνης πατὴρ .... Paed. I p. 119 B. „der Herr sagt in dem Gebet: unser Vater, der du bist in den Himmeln; die Himmel sind aber dessen, der die Welt geschaffen hat." Paed. I p. 82 und Fragm. p. 797 l. Sp. A. wird Gott die Erschaffung der Menschen zugeschrieben.

In einer zweiten Reihe von Stellen lässt Clemens den Logos für Gott eintreten. Der Grund dafür ist, dass es ihm, ebenso wie seinem Lehrer widerstrebt, den transscendenten Gott in die Welt hineinzuziehen. Als Weltschöpfer giebt der Logos seine transscendente Stellung nicht auf, wirkt vielmehr kraft seiner Allgegenwart.

Clemens hält also an der Lehre der Schrift streng fest, vertritt durchaus nicht den Stoicismus.

Die hauptsächlichsten Stellen, welche vom Logos als Weltschöpfer handeln, sind folgende: Protr. p. 6 B „es erschien der Logos, welcher bei Gott war, durch welchen Gott alles geschaffen." Str. VI 682 A „aber da Gott durch den Logos alles schafft"; ähnlich Protr. p. 53 A. Str. V p. 553 B „es kam hervor der Logos, der Urheber der Weltschöpfung". Str. VII 702 A sagt er vom Sohne in Beziehung auf seine Natur (φύσις): „diese ist die grösste Erhabenheit, welche alles nach dem Willen des Vaters ordnet und am besten das All steuert". Ähnlich wird er Str. VII 704 B „der Verwalter aller Dinge" διοικητὴς τῶν ὅλων genannt. Damit er alles dies ausführen kann, hat Gott ihm alles unterthan, vor allem die Engel als seine Diener; cf. Str. VII 702 B.

Da nun zu der Schöpfung der Welt auch die der Menschen gehört, so schreibt Clemens consequent auch diese dem Logos zu: z. B. Paed. I p. 81 B. „der gute Pädagoge die Weisheit, der Logos des Vaters, welcher die Menschen geschaffen hat, sorgt auch für das Geschöpf." Ähnlich Str. VII 703 B und andere. In diesem Punkte ist er vielleicht durch Stellen der Schrift wie z. B. 1 Cor. cap. 8 v. 6 und Röm. cap. 11 v. 36 mit bestimmt worden, dem präexistenten Logos, welcher mit dem Welterlöser Jesus Christus eine Person ist, die Schöpfung der Menschen zuzuschreiben.

Als der Weltschöpfer wird der Logos ὁ σύμβουλος τοῦ θεοῦ genannt, cf. Str. VI 644 A und 703 B, der Mitberater Gottes, welcher mit ihm den Weltplan berät. Da jedoch mit demselben zugleich der Heilsplan Gottes festgestellt wird, so bezieht sich dieses mitberaten auch auf diesen. Auch hier spielt die philonische Logoslehre hinein; denn er ist bei Philo gleichsam der Kanzler Gottes. Näheres hierüber ist bei C. Siegfried zu finden (Philo von Al. als Ausleger des A. T.).

Weil der Logos Gott in seinem Wirken auf die Welt und in derselben vertritt, wird er in zahlreichen Stellen eine Kraft Gottes δύναμις genannt, z. B. Str. VI p. 639 A, VII 703 B, 702 A, I 319 C Fragm. 791 r. Sp. V 547 D. In dieser letzteren wird er δύναμίς τε παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία genannt, 704 B eine δύναμις αὖ πατρικὴ ὑπάρχων .... Oft heisst er auch in demselben Sinne eine ἐνέργεια πατρικὴ z. B. Str. VII p. 703 C. Dieselbe Stelle zeigt ferner noch unzweideutig, wie Clemens sich die Übertragung der ἐνέργεια Gottes

auf den Logos denkt: *πᾶσα δὲ ἡ τοῦ κυρίου ἐνέργεια ἐπὶ τὸν παντοκράτορα τὴν ἀναφορὰν ἔχει . . . . ἐνέργεια πατρικὴ* . . . . Unter *ἀναφορά* ist die Allgemeinbeziehung der gesamten Energie zu verstehen; diese wird hier aus einzelnen Energien bestehend gedacht. Der Logos hat die Summe aller Energien vom Vater empfangen; diese haben nun wieder die Gesamtbeziehung auf den Allmächtigen, d. h. alles was sie wirken, ist eigentlich von Gott durch seine Energie gewirkt. Die gesamte Energie, welche der Sohn vom Vater empfangen hat, vertritt das Wirken Gottes. Wenn in solchen Stellen der Logos als eine Kraft Gottes oder Energie aufgefasst wird, so ist dadurch die Persönlichkeit des Logos nicht aufgehoben. Vielmehr hat unser Autor nur von einer Übertragung der Kraft oder Energie Gottes auf den Logos gesprochen. Das zeigen jene Stellen und andere ähnlich lautende bei vorurteilsfreier Betrachtung. — Ähnlich heisst es von ihm Protr. 75 B „ein Arm des Herrn und Kraft“.

In dem Weltplan, mit welchem der Heilsplan unzertrennlich verknüpft ist, offenbart sich der Wille Gottes. Diesen bringt der Logos zur Ausführung. Deshalb sagt Clemens Str. VII p. 704 B: . . . . *εἰς τὸν πρῶτον διοικητὴν τῶν ὅλων ἐκ θελήματος πατρὸς κυβερνῶντα τὴν τῶν πάντων σωτηρίαν* . . . . Deshalb wird der Logos sehr häufig geradezu der Wille *τὸ θέλημα* Gottes genannt, so z. B. in Protr. p. 75 B „Wille des Vaters“, Str. VII 703 A „dienend dem Willen des guten und allmächtigen Vaters“. Ebenso Fragm. p. 804 l. Sp. B. Sehr wichtig ist ferner Str. V p. 547 D, wo der Logos *τὸ θέλημα παντοκρατορικόν* genannt wird, weil er den Willen des allmächtigen Vaters erfüllt. Auch quis dives (ed. Klotz) § 29 S. 344 können wir heranziehen, wo von dem menschgewordenen Logos gesagt wird: „Jesus Christus, der den Willen des Vaters thut“.

Wir haben erkannt, dass Clemens in seiner Lehre über den Logos als Weltschöpfer und Weltregierer von Philo beeinflusst ist. Jedoch steht er nicht ausschliesslich auf dem Boden der philonischen Anschauung. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Stellen zeigen, dass er die Lehre des N. T. von der Beteiligung des präexistenten Christus an der Weltschöpfung festhält und mit der von Philo angenommenen Anschauung verwebt. Nur eine dieser Stellen sei hier angeführt, welche mit Evidenz dies beweist; es ist Str. V 598 D. Clemens weist in ihr nach, Plato habe im Timaeus die Lehre von der Trinität entwickelt und sagt in Beziehung hierauf vom Sohne:

δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρὸς .... Offenbar liegt ev. Jo. cap. 1 v. 3 zu Grunde.

Ferner spielt in die Anschauung, dass der Logos eine Kraft oder Energie sei, unverkennbar der paulinische Gedanke aus Ephes. cap. 1 v. 19, Col. cap. 2 v. 12 und ähnlichen Stellen hinein. Es ist keineswegs unwahrscheinlich, dass Clemens in jenen Stellen das Erzeigen der Macht Gottes (*ἐνέργεια*) nicht auf das Auferwecken von den Toten bezog, wie es textgemäss gewesen wäre, sondern annahm, dass hier von einer Erfüllung des menschgewordenen Logos, Christi, mit der Energie oder Kraft Gottes die Rede sei. Er war gemäss seiner Grundanschauung berechtigt, diese Erfüllung nicht sowohl auf den Menschen Christus als vielmehr auf den in ihm wohnenden Logos zu beziehen.

In gleicher Weise hat ferner Clemens die Lehre der Schrift, dass Christus dereinst die Welt regieren werde, auf den Logos übertragen. Die Stelle Str. VII p. 702 B: „ihm ist das ganze Heer der Engel und Götter untergeordnet, dem väterlichen Logos, welcher die heilige Ökonomie aufgenommen, wegen dessen, welcher untergeordnet hat", enthält einen nicht zu verkennenden Anklang an Ephes. cap. 1 v. 21, 22.

Wenn Clemens den Logos den Willen des allmächtigen Vaters nennt, so steht er, soweit sich die Erfüllung desselben auf den Heilsplan bezieht, ebenso auf das den Menschen vorbildliche Leben des Erlösers, auf dem Boden der Schrift. Dass er die Erfüllung des Willens auch auf die Schöpfung bezieht, ist entweder sein eigener Gedanke, oder er ist auch darin von Philo abhängig. Ersteres halten wir für wahrscheinlicher.

Fassen wir dies alles zusammen, so folgt, dass die clementinische Anschauung von der Beteiligung des Logos an der Weltschöpfung und Weltregierung eine Verschmelzung eines Teils der philonischen Logoslehre und neutestamentlichen, besonders johanneischer Anschauungen ist.

Zweiter Hauptabschnitt.

Der erlösende Logos insonderheit der menschgewordene Logos, Jesus Christus, oder die Lehre von seiner Person und seinem erlösenden Werk.

Es ist viel und heiss darum gestritten worden, ob Clemens eine doketische Christologie lehrt, oder dem Erlöser eine reale, der unsrigen wesensgleiche Leiblichkeit zuschreibt. Schon Photius hat, wie auch Zahn dies erwähnt, die Anklage des Doketismus gegen Clemens erhoben: *καὶ μὴ σαρκωθῆναι ἀλλὰ δόξαι.* — Die Vertreter beider Ansichten Doketismus und reale Leiblichkeit berufen sich jeder auf bestimmte Stellen. Es ist richtig, dass etliche Stellen, wenn man sie dem Buchstaben nach betrachtet, zur Ansicht führen können, dass Clemens doketisch lehre. Aber nur auf den Buchstaben sich in diesem Streite steifen, ist nicht der richtige Weg, um über dieses strittige Problem Klarheit zu gewinnen. Auch bei Clemens kommt es nicht auf die Worte, sondern den Geist an.

Dorner und Jakobi haben die schwerwiegendsten Gründe beigebracht, dass Clemens nach seinen innersten Gedanken nicht dem Doketismus gehuldigt hat.

Ihren Weisungen folgend, werden wir die innersten Gedanken unseres Autors in den Aussprüchen über die Menschwerdung des Logos aufzusuchen haben. Es wird eine mühsame, aber lohnende Arbeit sein, sie aus den umhüllenden Worten herauszulösen. Hierauf werden wir sie einer sorgfältigen Betrachtung und Erwägung zu unterziehen haben.

Ferner haben wir die Aufgabe, dem unschätzbaren, genialen Gedanken J. A. Dorners, dass die Frage nach der Leiblichkeit des menschgewordenen Logos, Jesu Christi, mit einer zweiten, ob er auch eine menschliche Seele besessen habe, verknüpft sei, mit allem Eifer und aller Sorgfalt nachzugehen.

Die Lehre unseres Autors von dem erlösenden Logos zerfällt deutlich in zwei Abschnitte. Der erste handelt vom Logos als *προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, als Ermahner an die Griechen, und als *παιδαγωγός*, als Erzieher, der zweite beschreibt ihn als den *σωτήρ*,

als den Erlöser und Weltheiland. — Die erste zweifache Thätigkeit des erlösenden Logos legt den Grund zu dem Erlösungswerke, um dessen willen er von Gott in die Welt gesandt worden ist und in Jesus Christus Mensch wurde. Jedoch sind beide Thätigkeiten nicht so scharf von einander abgegrenzt, dass sie nicht in einander übergriffen. — Dies ist der Grund, warum wir beide unter einen Hauptgesichtspunkt stellen.

Der ermahnende und erziehende Logos wirkt zuerst vorzeitlich als metaphysisches Wesen, dann menschgeworden hier auf Erden. Da nun diese zweifache Thätigkeit mehr eine didaktische, die des Erlösers mehr eine vorbildliche ist, so erachten wir es für angemessener, die Lehre von der Leiblichkeit erst in der Darstellung des ausführenden Erlösungswerkes zu behandeln. — Diese beiden Abschnitte treffend zu benennen, ist sehr schwierig; wir wollen sie nennen:

(§ 3) die vorbereitende Erlösung oder die Lehre von dem Logos als *προτρεπτικός* und *παιδαγωγός*.

(§ 4) die ausführende Erlösung oder die Lehre von dem menschgewordenen Logos, Jesus Christus, als *σωτήρ*.

In diesem zweiten Abschnitte werden wir zunächst das Problem zu lösen haben, ob Jesus Christus von Clemens als wahrhaftiger Mensch gedacht worden ist, sodann noch ein zweites, wie Clemens sich die Menschwerdung des Logos vorgestellt hat, ein Problem, welches trotz seiner Wichtigkeit noch sehr wenig klar gestellt worden ist.

---

§ 3.

Die vorbereitende Erlösung oder die Lehre von dem Logos als *προτρεπτικός* und *παιδαγωγός*.

A.

Der Logos als *προτρεπτικός*.

Jakobi charakterisiert die Schrift *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, mit dem lateinischen Titel admonitio (cohortatio) ad gentes genannt, als zur Abwendung vom Heidentum ermahnend, besonders von den heidnischen Mysterien. Sie stellt demgegenüber die aller

heidnischer Weisheit an Alter und Wahrheit überlegene Offenbarung des Logos in der Schrift und die damit gegebenen Hauptdogmen und die Reinheit der christlichen Lehre und den Einweihungsakt der christlichen Taufe hin. Dieser Auffassung Jakobis schliessen wir uns im allgemeinen an. — Auf dieselbe Anschauung wie Jakobi kommt Zahn hinaus, indem er dieser Schrift einen für Unbekehrte und Neubekehrte berechneten Charakter zuschreibt.

Der Logos ermahnt die Heiden, welche in einem Irrtum, Verirrung (*πλάνη*) wandeln, von ihm abzulassen und sich dem Heil, welches er ihnen anbietet, zuzuwenden. Zum Zweck dessen tritt er als der gottgesandte Lehrer (*διδάσκαλος*) auf. Diese seine Lehrthätigkeit ist eine Fortsetzung derjenigen, welche er schon als präexistenter Logos ausgeübt hat. Protr. 6 B „der aber hat sich unserer nicht nur jetzt erbarmt zum erstenmal, um des Irrtums willen, sondern von oben her, von Anfang an; jetzt aber erschienen, hat er die, welche verloren gehen, überall gerettet". Ebenso Paed. I p. 79 fin. — Ob etwa dieses von Clemens so häufig angewandte Wort *πλάνη* aus 1 Thess. cap. 2 v. 3 angenommen ist?

Die Griechen suchte der präexistente Logos über die alleinige Wahrheit zu belehren, indem er ihnen die Philosophie durch die Engel als Vermittler gab. *οὗτός ἐστιν ὁ διδοὺς καὶ Ἕλλησι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων* .... sagt Clemens in einer Stelle. Mit dieser Theorie widerspricht sich Clemens selbst; denn wie wir bereits wissen, hat er die Anschauung, dass die Griechen die Philosophie aus dem A. T. gestohlen haben. Dieser Widerspruch ist in der Abhängigkeit von Philo begründet, welcher diese beiden Theorien aufstellt, ohne sie zu vermitteln. — Die Philosophie, welche der Logos mitteilt, hat für die Griechen und alle Heiden dieselbe Bedeutung wie für die Christen das A. T.

Clemens spricht gern von dem *σωτήριον δρᾶμα*, welches der menschgewordene Logos darstellt, z. B. in Protr. p. 68 D: *τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο.* In Str. VII p. 737 C wird ähnlich gesagt: *ἀμέμφως τοίνυν ὑποκρινόμενος τὸ δρᾶμα τοῦ βίου.* — Unter diesem Erlösungsdrama ist n i c h t das zu verstehen, was wir jetzt modern mit Drama bezeichnen. Dieses Wort ist vielmehr ein terminus aus dem antiken Mysterienwesen. Bekanntlich wurden die esoterischen Lehren der Mysterien in Schaustellungen (*δεικνύμενα* und *δρώμενα*) dargestellt; diese wurden von den Hierophanten oder Mystagogen erläutert. Clemens stellt nun mit Vor-

liebe den menschgewordenen Logos als den wahren Mystagogen hin, welcher in die wahren und sittlich reinen und allein göttlichen Mysterien einführt. Als solcher Hierophant und Mystagoge stellt der menschgewordene Logos die Erlösung durch sein Leben vorbildlich und abbildlich dar. Das ist der Sinn von: „er spielte das Drama der Erlösung der Menschheit". Es ist also unter dem Drama eine Darstellung, nicht ein Trauerspiel zu verstehen. Mit Festhalten an diesem Sinne können wir das Wort Drama beibehalten.

Dorner fasst das Wort Drama in dem heut gemeinüblichen Sinne auf; das ändert aber nichts an dem bleibenden Werte der äusserst scharfsinnigen Bemerkung, welche er an die Erörterung von Drama anknüpft. Er findet hierin ein sehr gewichtiges Moment gegen den Doketismus. Er sagt: „auch würde, wenn das Drama, in welchem Christus die Rolle spielt, nur den Sinn eines blossen epideiktischen Aktes oder gar der Täuschung hätte, der Schein sich ebenso auf die Erlösung wie auf die Menschheit beziehen, was Niemand den Clemens wird sagen lassen wollen".

Wie der präexistente Logos den Griechen die Philosophie gab, durch welche sie eine annähernde Erkenntnis Gottes und eine gewisse Rechtfertigung gewannen (Str. I p. 319 B), so gab er dem alten Volke, nämlich Israel, das A. T. Er ermahnte es fortwährend, indem er auf Moses und die Propheten, besonders den *φιλαληθής Ἠσαΐας* durch die ihm dienenden Engel einwirkte und sie seine Ermahnungen verkündigen liess. Ja schon vor Moses hat er Zeichen und Wunder gethan Protr. 6 D. Da diese seine vorzeitliche und metaphysische Thätigkeit nicht hinreichte, um die in der Irre gehenden Menschen auf den rechten Weg zu Gott zu führen, so wurde er Mensch, trat als der gottgesandte Lehrer auf. Ja noch mehr that der Logos. Er trat auf dem Theater, welches die gesamte Welt ist, als der echte Agonist, als Vorkämpfer für die Menschen gegen die Sünde und Leidenschaften auf, lehrte sie, diesen Kampf nachzukämpfen. Siegreich besteht der menschgewordene Logos diesen Kampf und wird als Sieger bekränzt, erweckt dadurch in den Menschen die Sehnsucht, ebenfalls den Siegeskranz zu empfangen. Das ist der Sinn von Protr. 2 D *λόγος οὐράνιος ὁ γνήσιος ἀγωνιστὴς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος.* — Dieser hier ausgesprochene Gedanke wird uns noch öfter begegnen.

Wenn also der menschgewordene Logos Jesus Christus vorbildlich für die Menschheit den Kampf gegen die Sünde oder die

Leidenschaften durchficht, so kann er doch nicht einen Scheinleib gehabt haben. Denn dann würde ja dieser Kampf ein leeres Gaukelspiel gewesen sein. Nirgends aber hat Clemens ihn als ein solches hingestellt, sondern immer von einem wirklichen gesprochen. Die Nachweise werden wir im § 4 bringen, um uns nicht unnütz wiederholen zu müssen.

Die Ermahnungen, welche Christus an die Menschen richtet, erstrecken sich vornehmlich auf den thörichten und obendrein unsittlichen Wandel im Götzendienst und Mysterienkultus. Er sucht die Heiden zur Einsicht zu führen, dass die sogenannten Götter nicht nur nichtig sind, ja nicht einmal als sittliche Wesen, welche in ihrer Sittlichkeit vorbildlich seien, vorgestellt werden. Sie fröhnen allen Lastern und und aller Unsittlichkeit, werden darob noch gar von den Dichtern gepriesen und verherrlicht, z. B. von Homer. Clemens wird im Protrepticus nicht müde, die Geissel des Spottes über die Nichtigkeit und Verächtlichkeit der heidnischen Götter zu schwingen. Diese Götter sollen sie nicht verehren, sondern nur dem einen Gott dienen, welcher die ewige Güte und Liebe ist und der Vater aller Menschen. Damit sich die Heiden nicht entschuldigen können, sie wüssten nicht, wer der wahre Gott sei, oder sie könnten ihn nicht erkennen, offenbart ihnen der menschgewordene Logos das Wesen Gottes, indem er ihnen die rechte Gotteserkenntnis durch sich selbst giebt. Denn in ihm hat sich ja der Vater voll offenbart, er ist die Darstellung Gottes. Deshalb heisst es von ihm Protr. p. 5 D: „dieser der Logos, der allein sowohl Gott als Mensch ist"; p. 68 D: „der wirklich offenbarte Gott, welcher dem Herrn aller Dinge gleich gemacht".

Der Logos ist ferner das Licht der Welt. Deshalb sagt Clemens von ihm Protr. p. 56 D „er ist das gemeinsame Licht, er leuchtet allen Menschen, niemand ist ein Kimmerier im Logos". — Mit diesem Wort „niemand ist ein Kimmerier im Logos" will Clemens bildlich ausdrücken, dass es niemandem, der sich vom Logos erleuchten lassen will, an dem göttlichen Lichte der Erkenntnis mangele, geradeso, wie es den sagenhaften Kimmeriern an dem physischen Licht der Sonne fehlte. Denn in ihr Land soll kein Sonnenstrahl gefallen sein.

Hieran schliessen wir wohl am zweckmässigsten nicht nur die weiteren Stellen aus dieser Schrift, dem Protrepticus, sondern auch die aus den Büchern Paedagogus an, welche von der Verbreitung

der Erkenntnis Gottes durch den Logos handeln. Denn es kommt dem protreptischen und pädagogischen Logos in gleicher Weise zu, die Erkenntnis Gottes zu vermitteln. Wir wären genötigt, uns unnötig zu wiederholen, auch auf die Protr.-Stellen zurückzugreifen gezwungen.

Paed. I p. 110 C deutet Clemens die Worte Jakobs, welche er nach dem Traume sprach, auf den Logos, indem er sagt: „es ist der Logos das Angesicht Gottes (τὸ πρόσωπον), durch welches Gott erleuchtet und erkannt wird". Ebenso p. 118, wo Clemens in Anknüpfungen an verschiedene Stellen der Schrift den Nachweis bringt, dass Jesus Christus der menschgewordene Logos, die volle Erkenntnis des einzigen Gottes mitteile. In einer anderen Stelle dieses ersten Buches Paed. sagt er in Berufung auf ev. Luc. cap. 10 v. 22: „jüngst ist Gott erkannt worden bei dem Auftreten Christi". — In Paed. I p. 119 C sagt Clemens an ev. Matth. 11 v. 27 anknüpfend: „und das wollte jenes Wort ausdrücken, nämlich das Wort: niemand kannte den Vater, welcher alles war, bevor der Sohn kam, so dass mit Wahrheit offenbar sei, dass der Gott aller Dinge eins sei, gut gerecht und Schöpfer, dass der Sohn im Vater sei" .... Ähnlich lautet eine Stelle desselben Buchs p. 127 C: „deshalb ist Gott gut, wegen seiner selbst, gerecht wegen uns und er ist dies, weil er gut ist. Inwiefern er gut ist, wird uns durch seinen Logos gezeigt" ....

Ebenso wie der Logos den Menschen die volle Erkenntnis Gottes vermittelt, verkündet er ihnen die wahre Weisheit, welche höher ist, als alle menschliche. Von den Jüngern des menschgewordenen Logos, Christi, wird sie den ungläubigen Heiden verkündet, auf sie soll man hören (cf. Protr. p. 69 D). — Christus ist der gute Hirte, welchen Gott den Menschen gesandt hat, er hat die Wahrheit vereinfacht und den Menschen den Weg und die Höhe der Rettung gezeigt, — so ruft unser Autor in einer anderen Stelle aus. — Protr. p. 73 B steht eine der schönsten Stellen, in welcher der Logos mit dityrambischem Schwunge als der Retter und Vermittler zu einem neuen Leben gefeiert wird: „das will Christus, mit einem Wort schenkt er dir Leben; und was ist das für ein Wort? Lerne kurz: ein Wort der Wahrheit, ein Wort der Unsterblichkeit, welches den Menschen wiedergebiert, zur Wahrheit hinaufträgt, ein Stachel des Heils, welcher das Verderben hinaustreibt, welches den Tod verjagt, welches in den Menschen einen Tempel errichtet, damit er in den Menschen Gott eine Stätte bereite".

Mit ebenso feuriger Begeisterung bekämpft Clemens die antiken Mysterien. Er hält sie für unsittlich, schandbar und voller Lügen. Sie führen den Menschen nicht, wie sie versprochen, dem Himmel zu, sondern ziehen ihn in das Barathron hinab.

Protr. p. 2 ermahnt Clemens die Griechen, von den Mysterien des Bacchus sich abzuwenden, den Cythaeron zu verlassen, dagegen den Berg Zion zu bewohnen, von welchem das neue Gesetz und der Logos ausgeht. — Er der Logos ist der wahre Mystagoge, wie wir bereits vorhin andeuteten, er führt in die wahren und reinen Mysterien ein. Auch in den Stromateis erhebt Clemens dieselben Angriffe gegen die Mysterien und feiert den Logos als den wahren Mystagogen, so z. B. nur Str. p. 701 C „gelernt habend die göttlichen Mysterien von seinem eingeborenen Sohne“.

Clemens hat den Versuch gemacht, das antike Mysterienwesen auf das Christentum zu übertragen und ein originelles, allerdings völlig unfertiges, christliches Mysterienwesen geschaffen. In ihm spielt der Logos die Rolle des Hierophanten oder Mystagogen. Eine sehr ausführliche und übersichtliche Darstellung dieses clementinischen Versuchs hat Bratke gegeben in Stud. und Krit. Jahrg. 1887.

Die protreptische Thätigkeit des Logos geht in die pädagogische über. Von ihr handeln die drei Bücher Paedagogus.

B.

Der Logos als παιδαγωγός.

Jakobi urteilt, dass diese drei Bücher Paed. die Abwendung vom Heidentum voraussetzen. Der Logos tritt in ihnen als der Lehrer des christlichen Sittengesetzes auf. Die Beobachtung desselben ist Vorbereitung zur Hauptstufe, auf welche sich die Stromateis beziehen. — Ob aber, wie Zahn annimmt, diese Bücher für Neubekehrte bestimmt seien, möge dahin gestellt bleiben. Wir schliessen uns Jakobi an.

Der Logos tritt nun als Pädagoge auf, giebt die wahren sittlichen Lebensvorschriften; deshalb wird er ὁ λόγος ὑποθετικός genannt. Paed. I p. 78 D wird von ihm gesagt: „er ist praktisch nicht mehr methodisch, wie es auch sein Ziel ist, die Seele zu bessern, nicht zu belehren“.

Die pädagogische Thätigkeit zerfällt ebenso wie die protreptische in zwei Zeitabschnitte. Der Logos wirkt erstens vorzeitlich und metaphysisch als Pädagoge des auserwählten Volkes, zweitens als der des neuen, seines eigenen, nachdem er in Jesus Christus Mensch geworden war. Zuerst ist er der Pädagoge der Patriarchen gewesen. Clemens bezieht Gen. cap. 17 v. 11 ff., wo Gott Abraham erscheint, nicht auf Gott, sondern auf den Logos. Der Logos, nicht Gott, spricht: „ich bin dein Gott, lebe wohlgefällig vor mir". Der Logos, nicht Gott, schliesst mit Abraham den Bund. — Clemens konnte diese Stelle auf den Logos beziehen, weil er ihn ja ebenfalls Gott nennt. — Aus Gen. cap. 28 ferner leitet er Paed. I p. 110 ab, dass der Logos auch der Pädagoge Jakobs gewesen sei. Besonders auf v. 15 stützt Clemens seine Ansicht: „und siehe, ich bin mit dir, dich bewahrend auf jedem Wege, wo du gehst". Er der Logos war es, welcher mit ihm in der Nacht rang. Diesen Ringkampf deutet Clemens in Abhängigkeit von Philo auf den Kampf Jakobs als des *ἀσκητής* gegen die Leidenschaften, welche mit dem Worte *τὸ πονηρόν* zusammengefasst werden. Die Bezeichnung Jakobs als des Asketen ist echt philonisch; denn bei Philo ist dieser Mann der Vertreter der Tugend *ἄσκησις*. Der Logos unterstützt nun den Menschen bei der Askese; das ist der allegorische Sinn des Ringens mit Jakob. Diese sittliche Unterstützung, welche der Logos den Menschen gewährt, ist die höchste Aufgabe des philonischen Logos. Hierauf hat sehr richtig C. Siegfried mit Nachdruck aufmerksam gemacht. Treffend bezeichnet Soulier[1]) den philonischen Logos als den Vermittler des sittlichen, in der Freiheit von Leidenschaften bestehenden Lebens als „la source de la vie morale".

Clemens fasst deshalb den Kampf des Logos mit Jakob typisch auf für den Kampf, welchen der Logos den Menschen durchfechten hilft als *ἀγωνιστής* der Menschheit, andererseits für den Kampf, welchen er dem von ihm angenommenen Menschen Jesus Christus bestehen hilft. In Hinblick hierauf sagt er schon im Protr. p. 68 D *γνήσιος γὰρ ἦν ἀγωνιστὴς καὶ τοῦ πλάσματος συναγωνιστὴς* . . . Unter *πλάσμα* ist der angenommene Mensch von Fleisch und Blut zu verstehen; darauf kommen wir später noch näher zu sprechen. — Ähnlich lautet Paed. I p. 117. — Von diesem Kampfe werden wir noch später zu handeln haben, daher vorläufig nur soviel von ihm.

1) H. Soulier: la doctrine du logos chez Philon d'Al. 1876.

Zunächst also ist der Logos der Pädagoge des Volkes Israel gewesen: „und es war in Wahrheit der Herr durch Moses der Pädagoge des alten Volkes und durch dasselbe der Führer des neuen von Angesicht zu Angesicht". Paed. I p. 110 D — 111 A. Auf derselben Seite heisst es weiter, dass der Logos der mystische Engel war, welcher vor Israel einherzog und später als Jesus geboren wurde. Dem alten Volke hat er das Gesetz, die alte Gnade und das alte Testament gegeben und es mit Furcht geleitet, dem neuen und jungen Volke das neue und es mit Liebe geführt". p. 112 A knüpft er an ev. Jo. cap. 1 v. 17 an und gestaltet ihn in seinem Sinne um: „das Gesetz wurde durch Moses gegeben, nicht von Moses, vom Logos durch Moses, seinen Diener; und daher wurde es zur rechten Zeit. Die ewige Gnade und Wahrheit wurde durch Jesus Christus. Sehet die Ausdrucksweisen der Schrift! betreffend das Gesetz sagt sie nur, dass es gegeben wurde, die Wahrheit aber, welche eine Gnade des Vaters ist, ist ein ewiges Werk des Logos; und nicht mehr wird gesagt, dass sie gegeben wird, sondern dass sie durch Jesus wurde, ausser welchem auch nicht eins wurde" .... — Auf diese Weise führt der Logos sein neues Volk in die Wahrheit ein, welche er selbst ist und darstellt.

Nachdem der Logos in Jesus Christus Mensch geworden, wird er auch zum Gesetzgeber des neuen Volkes. Die Hauptstelle ist hierfür Paed. III p. 262 fin. 263 init. „Solche sind die Gesetze des Logos, die parakletischen Worte, die nicht auf steinernen Tafeln mit dem Finger des Herrn geschrieben sind, sondern in die Herzen der Menschen eingegraben sind, welche allein kein (sc. sittliches) Verderben aufnehmen. Deshalb sind die Tafeln der Hartherzigen zerbrochen worden, damit der Glaube der Unmündigen in ihre zarte Vernunft eingebildet würde. Beide Gesetze dienten dem Logos zur Pädagogie der Menschheit. Das eine wurde durch Moses gegeben, das andere durch die Apostel" ....

Mit dem Amte des Gesetzgebers verbindet sich das des Richters. Er ist der Richter, welcher der Menschheit die gerechten Strafen auferlegt. So heisst es Paed. I p. 80 A „deshalb ist er allein Richter, weil er allein sündlos ist". Paed. III p. 262 ebenso. In unverkennbarer Anlehnung an ev. Jo. cap. 15 v. 1 ff. sagt Clemens in Paed. I p. 115 fin.: „denn es wird verwildern der Weinstock (in's Holz wachsen *καθυλομανεῖ*), wenn er nicht beschnitten wird, ebenso auch der Mensch. Es reinigt aber an ihm die überwuchernden

Seitensprossen der Logos, er selbst das Messer, indem er die Triebe zwingt, nicht zu begehren Frucht zu tragen ...."

Zu dem Amte des Pädagogen rechnet Clemens auch das des geistigen Ernährers, des τροφεύς. — Die Hauptstelle, wo er von ihm handelt, ist Paed. I p. 102 A—D. Ehe wir sie aber selbst betrachten können, müssen wir uns den Zusammenhang klar machen, in welchem sie steht. In den vorhergehenden Seiten hatte Clemens eine allegorische Erklärung von 1 Cor. cap. 3 v. 1 ff. begonnen; er hatte die Milch, mit welcher der Apostel die Gemeinde tränken will, auf den Logos bezogen. Bevor er aber darauf eingeht, inwiefern der Logos die Milch sei und wie er die Gemeinde nähre, hält er es für nötig, auseinanderzusetzen, mit welchem Recht überhaupt der Logos die Milch genannt werden könne. Zuerst weist er in sehr komplizierter und verworrener Weise nach, dass die Muttermilch eine Ausscheidung des Blutes der Mutter sei: p. 101 A τὴν ὁρμὴν ἐπὶ μαστοὺς .... τὸ αἷμα εἰς γάλα .... p. 102 A ἀλλ' αἱ μὲν γυναῖκες αἱ κύουσαι μητέρες γενόμεναι πηγάζουσι γάλα .... κ. τ. λ. Nun fährt Clemens fort: (p. 102 A) „der Herr aber, Christus, die Frucht der Jungfrau, pries nicht selig die Brüste der Weiber und auch bestimmte er sie nicht zu Ernährern; sondern nachdem der erbarmungsreiche und menschenliebende Vater den Logos wie einen Regen herabgesandt hatte, wurde er für die verständigen Menschen selbst die geistige Nahrung (τροφὴ πνευματική). O über das mystische Wunder! Ein Vater aller und Logos aller und ein heiliger Geist und dieser überall. Eine Mutter giebt es, welche Jungfrau ist, die Kirche gefällt es mir, sie zu nennen. Milch hatte diese Mutter allein nicht, weil sie allein nicht Weib war; Jungfrau ist sie zugleich und Mutter; unberührt wie eine Jungfrau, liebevoll wie eine Mütter. Und sie ruft ihre Kindlein zu sich und nährt sie mit der heiligen Milch, mit dem Logos, welcher für die Säuglinge geeignet ist (τῷ βρεφώδει λόγῳ). Deshalb hatte sie selbst keine Milch, weil die Milch dieses schöne und freundliche Kindlein war, der Leib Christi, welcher die neue junge Schaar mit dem Logos nährte" .... u. s. w.; unter C: „der Logos ist dem Unmündigen alles, sowohl Vater als Mutter, als auch Pädagoge, als auch Ernährer". D: „die Nahrung, das ist der Herr Jesus, das ist der Logos Gottes, das fleischgewordene Pneuma, das geheiligte himmlische Fleisch". Auf p. 103 wiederholt Clemens dieses und spinnt diesen Gedanken noch weiter aus.

Auf welche Weise nun der Logos die Unmündigen mit der

pneumatischen Nahrung speist, setzt Clemens erst in den Stromateis auseinander. Denn dieses geistige Speisen ist ein wesentlicher Teil der ausführenden Erlösung. Als Pädagoge giebt der Logos gewissermassen nur einen Vorgeschmack der himmlischen Speise. Dass diese *τὸ πνεῦμα* ist, ersehen wir schon aus dieser Stelle. Im § 4 kommen wir hierauf noch näher zu sprechen.

Das letzte Ziel, zu welchem der Logos die Menschheit erziehen will, ist die *ἀφθαρσία* oder *ἀθανασία*. — Clemens gebraucht beide Begriffe als gleichwertig. — In ihr ist der selige Zustand der Ruhe (*ἀνάπαυσις*) eingeschlossen. Der Weg zu ihr führt durch das Thor der Gotteserkenntnis. — Die einschlägige Hauptstelle hierfür ist Paed. II p. 151 A: „dieses ist das Zeichen für die, welche aus der Verirrung zur Ruhe erzogen werden"; ib. 139 D: „Der Logos erzieht uns zur Unsterblichkeit". Ferner Paed. I p. 95 A: „die Gnosis besteht in der Erleuchtung, das Jenseitige der Gnosis ist die Ruhe". In der Ruhe, welche den Gnostikern schon auf Erden, den Psychikern erst im Jenseits zu teil wird, geniesst man die Seligkeit des übersinnlichen Schauens, der *ἐποπτεία* oder *θεωρία*; es offenbart alle Geheimnisse und Mysterien. — Oft spricht Clemens von einem Leben in diesem Schauen, von dem *βίος θεωρητικός*. — Nur eine der zahlreichen Stellen, welche alles wissenswerte bringt, wollen wir uns in ihrem Wortlaut vorführen; sie steht Str. IV p. 535 D. Clemens spricht von denen, welche ein gnostisches Leben führen und Gott dienen: „in dem Leben, welches im Schauen besteht (*θεωρητικῷ βίῳ*), sorgt der für sich selbst, welcher Gott verehrt und durch seine eigene echte Läuterung schaut er Gott den heiligen in heiliger Weise". Ferner sei noch auf Paed. I p. 108 D Str. I p. 354 B, betreffend die *ἐποπτεία*, hingewiesen.

Schon öfters hatten wir Anlass, auf die Abhängigkeit unseres Autors von Philo Judaeus hinzuweisen; auch hier sind wir in der Lage, eine solche konstatieren zu können. — Clemens hat sich die Doktrin Philos von der Ruhe und dem aus ihr folgenden Schauen zu eigen gemacht. Ein Blick auf diese Doktrin bestätigt es uns mit Evidenz.

Philo lehrt, dass die Ruhe (*ἀνάπαυσις*), in welcher man absolut frei von Leidenschaften ist, das höchste Glück für die Menschen sei, daher das Endziel alles sittlichen Strebens. In ihr wird man des übersinnlichen Schauens teilhaftig, der *θεωρία* oder *ἐποπτεία*; es wird von ihm häufig ein *βίος θεωρητικός*, ein Leben im Schauen

genannt, cf. z. B. de Gigant p. 368 ad fin. (ed. Pfeiffer) de migr. Abrah. p. 442. Ein Mann, welcher dieses Schauens teilhaftig ist, ist z. B. Jakob in den Zeiten, wo er als Asket siegreich ist; dann heisst er Isaak, welcher Name bedeutet, dass er ὁ ὀψόμενος τὸν θεόν oder ὁ βλέπων ist. Ein anderer solcher Mann ist Moses nach seiner Vermählung mit Zippora, welche der Typus der zum Himmel auffliegenden Tugend ist; cf. de Cherub. p. 22.

Eine Stelle könnte den Anschein erwecken, als ob Clemens den pädagogischen Logos mit dem stoischen λόγος ὀρθός identfiziere und dadurch die Persönlichkeit aufhöbe. In diesen Irrtum ist z. B. Winter verfallen. Es ist dies die Stelle Paed. I cap. 13. Clemens will auch hier nur zeigen, dass die Stoiker ihre Lehre vom λόγος ὀρθός aus der Schrift gestohlen, diese aber völlig missverstanden haben. Die Überschrift fasst den Inhalt des Kapitels vortrefflich zusammen; wir geben sie frei folgendermassen wieder: „Wie die tugendhafte Handlung entsteht, wenn man gemäss dem Logos handelt, so die Sünde, wenn man wider den Logos handelt". In diesem Kapitel beschreibt Clemens in stoischen terminis das sittliche, zur Freiheit von Leidenschaften führende Leben, zu welchem der Logos die Menschheit erzieht. Der Stoicismus ist aber nur die Aussenseite, die Innenseite ist biblisch. Clemens identifiziert den Gehorsam gegen den Logos und seine Gebote mit dem Glauben. Dieser bringt die sittliche Pflichterfüllung hervor: p. 135 D „wenn also der Ungehorsam gegen den Logos die Sünde ist, wie sollte da nicht der Gehorsam, welchen wir Glauben nennen, die Pflichterfüllung hervorbringen" (τὸ καθῆκον). Ähnlich p. 136 B: „die tugendhafte Handlung (τὸ κατορθούμενον), welche aus dem Gehorsam gegen den Logos entspringt, nennen die Söhne der Stoiker die gesamte Pflichterfüllung" (τὸ προσῆκον καὶ καθῆκον). — Auch hierin ist unser Autor ganz von Philo abhängig. Denn dieser lässt aus dem wahren Logos die Tugenden entspringen: πηγὴ δὲ ἀέναος ἀρετῶν ὁ ὀρθὸς λόγος .... Vielleicht hat sich Clemens in der Stelle Paed. I p. 103 letzte, 104 erste Zeile an diesen philonischen Satz selbst angelehnt, indem er vom Logos selbst sagt: „da der Logos eine schäumende Quelle des Lebens ist und ein Ölstrom genannt wird".

Stoisierend ist ferner die Anschauung unseres Autors, dass der pädagogische Logos der Arzt der an den Leidenschaften krankenden Seele sei. Er deutet die Berichte von den Krankenheilungen Jesu allegorisch auf Heilungen der kranken Seele. Er schliesst sich an

die stoische Doktrin an, dass die Leidenschaften zuerst ἀρρωστήματα τῆς ψυχῆς, sittliche Schwächezustände der Seele seien, dann wenn sie chronisch geworden νόσοι, Krankheiten. Schon Protr. p. 71 D findet sich dieser Gedanke gelegentlich ausgesprochen: „ihr aber wollt nicht den himmlischen Logos ergreifen, den Erlöser, und der Verkündigung Gottes glauben, von den Leidenschaften, welche fürwahr Krankheiten der Seele sind, befreit und von der Sünde gelöst zu werden. In Paed. I p. 78 D sagt Clemens: „jetzt ist er heilend und Vorschriften gebend zugleich .... eine summarische Heilung der Leidenschaften uns versprechend". Am ausführlichsten und eingehendsten schildert er den Pädagogen als den Seelenarzt in Paed. I p. 81 A mit den Worten: „es ist unser Pädagoge, der Logos, welcher durch die Ermahnungen die widernatürlichen Krankheiten der Seele heilt" .... „der väterliche Logos ist der einzige Arzt der sittlichen Schwächezustände des Menschen und der heilige Vorsänger der kranken Seele, anstimmend: Herr, mache deinen Knecht gesund" u. s. w. B: „nach Demokrit heilt die ärztliche Kunst die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seele von den Leidenschaften. Der gute Pädagoge aber, die Weisheit, der Logos des Vaters, welcher die Menschen geschaffen hat, sorgt nun auch für das Gebilde (Geschöpf). Und er heilt seine Krankheiten an Leib und Seele, er, der in allen Stücken genügende Arzt der Menschheit, er, der Erlöser". Dies beweist Clemens nun noch mittelst allegorischer Deutung der Auferweckung des Lazarus und der Heilung des Gichtbrüchigen.

Auf dieser in den Büchern Paedagogus vertretenen Anschauung fusst die gleiche in der kleinen Schrift: quis dives salvus sit, welche mit dem Inhalt des zweiten Buchs Paed. sehr nahe verwandt ist. So z. B. § 1, 10: „dies sage ich dererwegen, welche durch die Gnade des Erlösers geheilt sind". Ähnlich lautet auch § 12, 25, 30.

Wir kommen auf die Heilthätigkeit des pädagogischen Logos noch später zurück, da er diesen Gedanken auch in den Stromateis festhält, z. B. III p. 470 D: „heilte nicht der Erlöser ebenso wie die Seele, so auch den Leib von den Leidenschaften?"

Auf der vorbereitenden Erlösung, welche wir uns vor die Augen geführt haben, baut sich die ausführende Erlösung auf. Wenden wir uns nun derselben zu.

---

§ 4.

Die ausführende Erlösung oder die Lehre von dem menschgewordenen Logos, Jesus Christus, als σωτήρ.

Der Centralgedanke, welcher die clementinische Lehre von dem Werke des Erlösers beherrscht, ist, dass Christus die Menschen liebt, aus Liebe zu ihnen vom Vater in die Welt gesandt worden ist und Fleisch angezogen hat, aus Liebe für sie den Kampf gegen Sünde und Leidenschaften durchficht, für sie leidet und stirbt. Die Sonne des Johannes-Evangeliums wirft ihre belebenden und verklärenden Strahlen auch in die Erlösungslehre unseres Autors.

Schon im Paedagogus hat Clemens diesen Gedanken gelegentlich ausgesprochen, so z. B. Paed. I p. 92 A: „der Logos, welcher um unserer willen Mensch wurde". p. 113 C weist er nach, dass der Logos nichts hasst und folgert daraus: (D): „wenn der Logos nichts hasst von dem, was von ihm geschaffen ist, so bleibt nur übrig, dass er es liebt. Um wieviel mehr also wird er billigerweise den Menschen lieben, das schönste der von ihm geschaffenen, das gottgeliebte Geschöpf" u. s. w. p. 114 A: „indem er ihn (sc. den Menschen) durch den Logos erzieht, welcher der rechte Mitkämpfer der göttlichen Liebe ist" . . . .

Die Grundlage der ausführenden Erlösung ist ebenso wie bei der vorbereitenden die Offenbarung der Erkenntnis Gottes; hier ist der menschgewordene Logos der λόγος ἀποκαλυπτικός. Jedoch ist die Erkenntnis, welche er giebt, eine zweifach andere als die, welche er als protreptischer und pädagogischer Logos mitteilt. Einmal ist sie die absolute Erkenntnis, zum andern empfangen nur diejenigen sie, welche in Christus wiedergeboren sind. Die Wiedergeburt findet in der Taufe statt. Paed. I p. 92 und 93 spricht Clemens am ausführlichsten hiervon: p. 93 A. „getauft werden wir erleuchtet, erleuchtet werden wir zu Söhnen, als Söhne werden wir vollkommen gemacht, als vollkommene werden wir unsterblich gemacht; ich, sagt die Schrift, sage euch, ihr seid Götter und Söhne des Höchsten allesamt. In verschiedener Weise wird dieses Werk genannt, eine Gnadengabe (χάρισμα) und Erleuchtung (φώτισμα) und Vollkommenheit (τὸ τέλειον) und ein Bad (λοῦτρον). Ein Bad insofern, als wir durch es unsere Sünden abwaschen, eine Gnadengabe,

weil durch sie die gebührenden Strafen für die Sünden erlassen werden, eine Erleuchtung, insofern durch sie das heilige Licht der Erlösung scharf geschaut wird, d. h. dass wir durch es Gott scharf schauen; Vollkommenheit nennen wir das, was keine Bedürfnisse erweckt (*τὸ τέλειον τὸ ἀπροσδεὲς φαμέν*). Denn was mangelt dem noch, welcher Gott erkannt hat? Denn es wäre in Wahrheit unsinnig, das als eine Gnadengabe Gottes zu bezeichnen, was nicht vollkommen und überreichlich." — Alles dieses wird dem Menschen zu teil durch die Wiedergeburt Christi, welcher uns darin die *ὑπογραφή*, das Bild der Zukunft ist, d. h. das was wir sein werden, darstellt: *τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο εἰς ἡμᾶς ὧν γέγονεν ὁ κύριος ὑπογραφή* .... (p. 93 A).

Wenden wir uns jetzt zu der Wiedergeburt Christi selbst, welche ein sehr wichtiges Moment in der Erlösungslehre ist.

Christus, der menschgewordene Logos ist schon an sich vollkommen, weil er ja *τέλειος ἐκ τελείου φὺς πατρός* ist. Deshalb hätte er auch nicht eins noch zu seiner Erkenntnis dazu zu lernen gebraucht, weil er ja Gott, d. h. Gott gleich war (*ἀλλὰ προσμαθεῖν μὲν αὐτὸν εἰκὸς οὐδὲν ἓν θεὸν ὄντα* .... Paed. I p. 92 C;D), auch hätte sich kein Lehrer für ihn den einzig dastehenden Lehrer gefunden (ib.). Aber nach der *οἰκονομικὴ προδιατύπωσις* musste Christus vollkommen *τελείως* wiedergeboren werden; unter ihr ist die von Gott im voraus, d. h. von Ewigkeit her festgestellte Heilsordnung zu verstehen. Wenn der menschgewordene Logos auch schon vor der Taufe absolut vollkommen war, von Johannes nichts mehr hätte lernen können, so musste er doch sich taufen lassen, um *πληρῶσαι τὸ ἐπάγγελμα τὸ ἀνθρώπινον*. Clemens beharrt dabei als etwas Unbegreiflichen, das im Heilsplan Gottes lag, dass Christus in der Taufe wiedergeboren werden musste. Er schliesst seine Ausführungen mit den Worten: *τελειοῦται δὲ τῷ λούτρῳ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος καθόδῳ ἁγιάζεται* (p. 92 D.). Also wurde Christus ausschliesslich durch das Bad der Taufe, nicht durch Belehrung von Menschen absolut vollkommen. Diese absolute Vollkommenheit als absolute Erkenntnis besteht in der Erleuchtung durch das göttliche Licht; dieses empfängt Christus in der Taufe (*αὐτόθεν ἀπείληφε τὸ φῶς* p. 93 D). Erst durch Empfangen dieses Lichts wird er eigentlich zum *ἀρχέτυπον φῶς*. — Über das Pneuma, welches Christus in der Taufe empfängt, spricht sich Clemens erst Str. IV p. 537 C näher aus. Er fasst es in dieser Stelle als eine Summe von Kräften auf, welche

alle zur Vervollkommnung des Sohnes beitragen: „alle Kräfte des Pneuma sind ein Ding geworden und tragen zu ebendemselben bei, nämlich zu dem Sohne. Nicht ist er zu erfassen durch die Kenntnis und das Verständnis jeder einzelnen Kraft. Auch wird der Sohn nicht ohne weiteres gänzlich eine Einheit, so wie eine wirkliche Einheit ist, auch nicht eine Vielheit, als ob es einzelne Teile wären, sondern so, dass alles eine Einheit ist, daher auch eine Allheit" .... Hiermit meint Clemens wohl nichts Anderes, als dass der Logos in seiner Persönlichkeit durch die Kräfte des Pneuma nicht beeinträchtigt und seiner Freiheit nach eigener Entscheidung zu handeln, nicht beraubt wird; er wird nicht zu einer toten Kräfte-Einheit herabgedrückt, auch wird er nicht eine Vielheit, d. h. ein Spielball der Kräfte, welche unvereint jede ihn für sich beanspruchen, ihn also gleichsam teilen, sondern seine Persönlichkeit wird mit den Kräften des Pneuma zu einer harmonischen Einheit. Da nun diese Einheit alle Kräfte des Pneuma in sich schliesst, so ist sie zugleich eine Allheit. Diese harmonische Einheit, welche der Logos mit den Kräften des Pneuma bildet, beschreibt Clemens in den folgenden Zeilen mit schwungvollen Worten: „er (der Logos) ist ebenderselbe Kreis aller Kräfte, welche in eins zusammen sich drehen und vereinigen; deshalb wird der Logos Alpha und Omega genannt, bei welchem allein das Ende zugleich der Anfang ist und wieder in den Anfang von oben endet, indem er nirgendwo eine Trennung erleidet" .... u. s. w. — Wegen dieser Erfüllung mit dem Pneuma wird der menschgewordene Logos in anderen Stellen, auf welche wir noch zu sprechen kommen, eine *σὰρξ ἁγιαζομένη* oder *πνεῦμα σαρκούμενον* genannt.

Christus teilt die Gotteserkenntnis, welche er selbst besitzt, den Menschen mit; aber nur diejenigen, welche in ihm wiedergeboren sind, empfangen sie wirklich, denn sie sind allein dafür empfänglich. — Stellen, welche davon handeln, dass in dem Sohn der Vater erkannt wird, welchen sonst niemand erkennen kann, sind z. B. folgende: Str. V p. 562 C „Hören und was von der gleichen Art ist, eröffnet nicht einen Zugang zu der Erkenntnis Gottes. Daher wird der Sohn das Angesicht des Vaters genannt, welches man mit den fünf Sinnen begreifen kann, er der Logos, welcher fleischtragend wurde, er der Offenbarer des väterlichen Wesens". Str. V p. 551 B: „weil durch den Sohn der Vater erkannt wird". Str. V p. 587 B/C sagt Clemens über ev. Jo. c. 1

v. 18: „und Johannes der Apostel sagt, niemand hatte jemals Gott gesehen; der eingeborene Gott, welcher an dem Busen des Vaters liegt, der hat es uns verkündet, indem er mit Busen das unsichtbare und unaussprechliche Wesen Gottes bezeichnete; daher haben ihn auch einige tief genannt, weil er alles in sich fasst und in ihm, dem Busen, einschliesst". Ferner behauptet er Str. V p. 589 C., dass man auch nach Plato an die Wahrheit des Wortes glauben müsse, „niemand hat den Vater erkannt als der eingeborene Sohn und der, welchem es der Sohn offenbare"; im folgenden sucht er dies zu beweisen. In Str. VII p. 723 B sagt er in Anknüpfung an ev. Jo. c. 17 v. 4: „ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, dass ich es thun sollte", folgendes: „wie auch der Herr betete, danksagend dafür, dass er den Dienst vollendet hatte, betend, dass es möglichst viele seien, welche an der Erkenntnis teil hätten, damit unter den Erlösten wegen der Erlösung gemäss der Erkenntnis Gott verherrlicht werde und der allein Gute und der alleinige Erlöser durch den Sohn erkannt werde" .... Str. VII p. 733 C „der die Wahrheit über Gott gelehrt hat". — Dadurch, dass Clemens die Vermittlung der Erkenntnis Gottes zur Grundlage der ausführenden Erlösung macht, werden wir in der Vermutung bestärkt, dass er hierin unter Einfluss von ev. Jo. cap. 17 v. 3 steht. Je tiefer wir in seine Lehre über sie eindringen werden, desto mehr werden wir davon überzeugt werden.

Wenden wir uns jetzt zu dem vorbildlichen Leben des Erlösers als Quelle des Heils.

Christus giebt den Menschen sich selbst als das leuchtende Vorbild, wie man von den Leidenschaften frei wird. Str. VII p. 703 B sagt Clemens: „welcher das von Natur den Leidenschaften ergebene Fleisch anzog und es erzog zum dauernden Besitz (ἕξις) der Leidenschaftslosigkeit". Dieses εἰς ἕξιν ist hier sehr zu beachten; Clemens verbindet diese aristotelische Definition der Tugend mit der stoischen von der ἀπάθεια. Nach ihm darf die Apathie nicht nur eine zeitweise sein, wenn sie auf absolute Vollkommenheit Anspruch machen will; vielmehr muss sie eine „dauernde Beschaffenheit", „eine grundsätzlich feststehende Gesinnung" sein. (— Diese Definition von ἕξις giebt Zeller — Grundris —, worin wir uns ihm anschliessen, wie schon öfters. —.) Auf diese Abhängigkeit unseres Autors von Aristoteles hat bereits Reinkens aufmerksam gemacht. Clemens kombiniert also den stoischen und aristotelischen Begriff der Tugend, indem er von einer ἕξις ἀπαθείας spricht.

Dieses vorbildliche Leben des Erlösers nachzuahmen, ihm in dem Freisein von Leidenschaften ähnlich zu werden, ist die sittliche Aufgabe des Menschen. Daher heisst es z. B. in Str. I p. 274 A „man muss soviel als möglich dem Herrn nachahmen“ und III p. 455 A: „gemäss der Verähnlichung mit dem Erlöser“.

Indem Clemens die Verähnlichung des Menschen mit Christus als eine Hauptaufgabe des sittlichen Lebens hinstellt, zeigt er sich wieder als Schüler Platos. Denn er überträgt die platonische Lehre von dem Nachahmen Gottes und die dadurch zu erreichende Verähnlichung mit ihm auf die Erlösungslehre, verwandelt sie in ein Nachahmen Christi des menschgewordenen Logos. Zwar wähnt er auch darin nur die wahre Philosophie, welche im allegorischen Schriftsinn verborgen ist, vorzutragen; dies beweist Str. V p. 594 A und B. Dort behauptet er, dass die Stoiker ihr Dogma, gemäss der Natur zu leben und Plato seine Lehre von der Verähnlichung mit Gott aus den Worten Mosis entnommen: „wandelt hinter dem Herrn und haltet seine Gebote“. „Denn wie ich glaube — fährt Clemens fort — sind alle tugendhaften Menschen Nachfolger und Diener Gottes“. Zeno soll sein Dogma von Plato empfangen haben, dieser aus der barbarischen Philosophie, welche in der Schrift enthalten ist.

Ehe wir in der Betrachtung des Erlösungswerks fortschreiten können, müssen wir uns erst mit der antihäretischen christlich-gnostischen Lehre unseres Autors von den drei Klassen der Menschheit, den Pneumatikern, Psychikern und Hylikern, näher beschäftigen. Denn diese nimmt in der Lehre von der ausführenden Erlösung eine sehr wichtige Stelle ein. — Blicken wir zuerst auf § 3 der Psychologie zurück, wo von der Gnosis unseres Autors und seiner Lehre von den drei Stämmen bereits, soweit es erforderlich war, die Rede gewesen.

In der Fundamentalstelle Fragm. p. 797 r. Sp. nennt Clemens diese drei Klassen der Menschheit *φύσεις*, d. h. Stämme, welche von Adam erzeugt werden: „von Adam werden drei Stämme erzeugt, zuerst der unvernünftige (*ἄλογος*), dessen Stammvater Kain, der zweite der vernünftige (*λογική*), dessen Stammvater Abel, der dritte der pneumatische, dessen Stammvater Seth. — Diese drei Stämme unterscheiden sich dadurch von einander, dass bei ihnen je eine der drei menschlichen Seelen überwiegt. Wir sagen drei Seelen, weil wir gemäss § 3 der Psychologie *τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν*,

welches in der ψ. λογική steckt, als dritte Seele ansehen. Es ist also das Überwiegen je einer der Seelen eine gewisse Stammeseigenschaft zu nennen. Bei dem kainitischen Stamme überwiegt die ψ. ἄλογος, bei dem abelitischen die ψ. λογική, welche die ψ. κατ' ἐξοχήν ist, bei dem sethitischen τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν. Da nun die drei Seelen eine verschiedengradige Ähnlichkeit mit Gott haben, so sind die drei Stämme, daher jeder einzelne Mensch aus einem derselben, in verschiedenem Grade Gott ähnlich. Davon spricht nun Clemens fortfahrend: „der choische Mensch ist nach dem Abbilde Gottes (κατ' εἰκόνα), der psychische nach dem Ebenbilde (καθ' ὁμοίωσιν), der pneumatische nach Gottes selbsteigenem Wesen (κατ' ἰδίαν sc. οὐσίαν)". — Der choische Mensch ist ein Spross des kainitischen Stammes, bei ihm überwiegt die ψ. ἄλογος, welche gemäss ihrer Herkunft χοϊκή genannt wird; der psychische Mensch ist durch eine starke ψ. λογική ausgezeichnet, welche herrschendes Prinzip ist und die Gelüste der ἄλογος niederhält; der pneumatische ist wie sein Stammvater Seth, dem selbsteigenen Wesen Gottes gemäss, weil τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν überwiegt, herrschendes Prinzip in ihm geworden ist. Der Pneumatiker ist mit dem Gnostiker identisch; von ihm sagt daher Clemens in Str. VII p. 761 A, dass er ein ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός ist, weil er ja schon nicht mehr Gott ebenbildlich, sondern ihm wesensgleich; ferner bezieht er ebenso in Str. VII p. 748 C 1 Cor. cap. 3 v. 16 auf den Gnostiker oder Pneumatiker und sagt: „göttlich fürwahr ist der Gnostiker und schon heilig, Gott tragend (θεοφορῶν) und von Gott getragen (θεοφορούμενος)". Worin nun diese Gottgleichheit des Gnostikers besteht, werden wir sofort hören.

Gemäss ihrer dreifach verschiedenen Ähnlichkeit mit Gott haben diese drei Stämme, somit jeder einzelne Mensch aus einem derselben, eine dreifach verschiedene sittliche Vollkommenheit. Die Hyliker oder Choiker sind am wenigsten vollkommen, die Psychiker stehen auf einer höheren Stufe, die Pneumatiker oder Gnostiker sind absolut vollkommen, sind die sittlichen Idealmenschen. Wegen dieser verschiedenen Vollkommenheit stehen sie in dreifach verschiedener Weise der Erlösung gegenüber. Hiervon spricht Clemens ausführlich in Fragm. p. 798 A l. Sp. Ehe wir übersetzen, bemerken wir, dass wir τὸ πνευματικόν, τὸ ψυχικόν und τὸ ὑλικόν kollektiv auffassen, für Pneumatiker, Psychiker und Hyliker; ferner halten wir σωζόμενον sowohl durch den Sinn an dieser Stelle, als

durch ähnliche Aussprüche über den Gnostiker bestimmt, für Medium, nicht Passivum. — „Deswegen sind der Hyliker viele, nicht viele die Psychiker, selten die Pneumatiker. Die Pneumatiker sind ihrer natürlichen Anlage nach sich selbst erlösend; die Psychiker, welche sich selbst frei entscheiden, haben die Willfährigkeit sowohl zum Glauben und zur Unsterblichkeit, als zum Unglauben und zur Vergänglichkeit gemäss der eigenen Wahl. Die Hyliker gehen ihrer natürlichen Anlage gemäss verloren". — Soweit vorläufig. — Clemens stellt also über die Pneumatiker den Lehrsatz auf, dass sie durch ihre natürliche Anlage so vollkommen sind, dass sie einer Erlösung nicht mehr bedürfen, vielmehr sich selbst erlösen. Dies ist nur eine Übertragung der stoischen Lehre von der Gottgleichheit des Weisen auf das Christentum. Dadurch setzt sich Clemens in schreienden Widerspruch gegen die Fundamentallehre des Christentums, dass alle Menschen Sünder sind, keiner aus selbsteigener Kraft oder natürlicher Anlage sich selbst erlösen kann. — Ganz ebenso spricht Clemens auch z. B. noch Fragm. p. 803 C. l. Sp., so dass diese Stelle nicht singulär ist. Daselbst behauptet er, dass der Gnostiker der Sündenvergebung durch den Herrn nicht mehr bedarf, er vergiebt sich selbst die Sünden: „denn wer glaubt, empfängt Vergebung der Sünden vom Herrn; wer aber an der Gnosis Anteil bekommen hat, der verschafft sich von sich selbst aus Vergebung der übrigen Sünden, da er ja nicht mehr sündigt". Ferner ist Str. VII p. 742 fin. 743 A eine hier ebenfalls in Betracht kommende Stelle; es wird in ihr vom Gnostiker gesagt: „sein ganzes Leben ist ein Gebet und Verkehr mit Gott; und wenn er rein ist von Sünden, so wird er überhaupt erlangen, was er will. Es spricht aber Gott zu dem Gerechten: bitte und ich werde geben . . ." u. s. w.

Clemens hat also der Selbsttäuschung gelebt, in dem Pneumatiker oder Gnostiker das christliche Idealbild zu zeichnen, ihn als den vollkommenen Christen hinzustellen, welcher einer Erlösung nicht mehr bedarf. In der That hat er nur den Stoicismus in anderer Form reproduziert.

Die Psychiker sind dadurch ausgezeichnet, dass bei ihnen die *ψ. λογική* in besonderem Masse ausgebildet und das herrschende Prinzip ist. Diese Seele ist von Natur in der *ψ. ἄλογος* als ihrer *σάρξ* eingeschlossen. Da nun die *ἄλογος* in stetem wechselvollen Kampfe mit den Leidenschaften liegt, so ist die in ihr eingeschlossene

λογική in ihn hineingezogen. Wenn nun die ἄλογος anstatt die Leidenschaften zu besiegen und durch diesen Sieg der λογική zur Herrschaft und Freiheit zu verhelfen, denselben sich hingiebt und ihnen fröhnt, so geht sie schliesslich ganz in ihnen unter und mit ihr die λογική. Je stärker bei den Menschen die unvernünftige Seele ausgebildet ist, desto grösser ist für sie die Gefahr, in den Leidenschaften unterzugehen. Wenn dagegen, wie beim Psychiker, die vernünftige oder göttliche Seele von hervorragender Stärke ist, so wird diese sittliche Gefahr durch sie selbst beseitigt. Denn sie teilt sich der sie umschliessenden unvernünftigen Seele mit, giebt ihr durch diese Selbstmitteilung die Direktive, τὸ ἡγεμονικόν; nunmehr wird die unvernünftige Seele von ihr, der vernünftigen, geleitet und unterstützt. Entspinnt sich nun ein Kampf zwischen der ἄλογος und den Leidenschaften, so kann diese von der göttlichen Seele geleitet und unterstützt, ihn siegreich durchfechten. Die Leidenschaften wollen die Seele in die Vergänglichkeit hinabziehen; bei den Hylikern gelingt es ihnen. Der Psychiker ist kraft seiner starken göttlichen Seele im vollen Besitz der Wahlfreiheit zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit; aber seine Wahlfreiheit — welche der λογική zukommt — ist nicht nur ein Phantom, er kann sie auch ausüben. Der Psychiker wählt die Unsterblichkeit und weiss diese seine Wahl gegenüber den Leidenschaften, welche ihn der Wahlfreiheit berauben und in die Vergänglichkeit hinabziehen wollen, zu behaupten. Auf diese Weise ist er im Stande der Erlösung, welche Christus ihm anbietet, sich ganz hinzugeben.

Der Hyliker dagegen ist das gerade Gegenteil des Psychikers; bei ihm überwiegt die ἄλογος zum Nachteile der λογική. Seine unvernünftige Seele giebt sich den Leidenschaften willfährig hin, fröhnt ihnen, wird immer mehr zu ihrem Sklaven; zuletzt versinkt sie rettungslos in ihnen und mit ihr die von ihr eingeschlossene göttliche Seele. Darum geht der Hyliker durch seine natürliche Anlage verloren, darum ist er eine Beute der φθορά.

Über das Verhältnis der ψ. λογική zu der ψ. ἄλογος handelt § 6 A und B der Psychologie; auf diesen verweisen wir hiermit.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun wieder der Stelle zu, welche in Rede steht.

Indem Clemens Röm. cap. 11 v. 17—25 auf die drei Stämme frei anwendet, fährt er fort: „wenn alle, welche Psychiker sind (τὰ ψυχικά), dem edlen Ölbaum eingepfropft werden zum Glauben und

zur Unsterblichkeit und sie mit teil haben an dem Fette und Öl und wann die Heiden hineingekommen sind, dann wird ganz Israel gerettet werden“ (σωθήσεται aus Röm. 11 v. 26 ergänzt). Clemens kann es auch hier nicht lassen, zu allegorisieren und versteht Israel nicht vom Volke Israel, sondern von dem Patriarchen Jakob-Israel; diesen verwechselt er obendrein mit Isaak. Deshalb sagt er nun weiter: „unter Israel wird verstanden der pneumatische Mensch, der, welcher Gott schauen wird, er der echte Sohn des gläubigen Abraham. Er der Sohn der Freien ist nicht der nach dem Fleische, welcher von der ägyptischen Magd stammt. Von diesen drei Stämmen erfährt der pneumatische eine Neugestaltung (μόρφωσις), der psychische eine Umsetzung (μετάθεσις) von der Knechtschaft in die Freiheit“. — Unter μόρφωσις, Neugestaltung, ist wohl nichts Anderes zu verstehen, als dass das σῶμα σαρκικόν des Pneumatikers oder Gnostikers in ein σῶμα πνευματικόν verwandelt wird. Denn einer sittlichen Neugestaltung bedarf der Gnostiker nicht mehr, weil er ja sittlich absolut vollkommen ist. Es hat also für ihn die Erlösung nur die Bedeutung, dass durch sie die Umwandlung seines fleischlichen Leibes in einen geistigen befördert wird; dies geschieht durch Erhebung in die Gemeinschaft mit dem Erlöser. Denn wie Dorner scharfsinnig und geistvoll bemerkt, ist Christus der Repräsentant und Prinzip für die vollkommenste Vereinigung von Geist und Fleisch, nicht von Ertötung desselben, sondern Erhebung in das unsterbliche Wesen. — Die Psychiker werden aus der Knechtschaft der Sünde oder Leidenschaften in die Freiheit umgesetzt, damit sie frei nach dem Vorbilde des Erlösers sich fortentwickeln und zur Unsterblichkeit fortschreiten können.

Aus alle dem sehen wir die Behauptung Jakobis gerechtfertigt, dass die Objektivität des Erlösungswerks vornehmlich in der Offenbarung der Erkenntnis Gottes bestehe und in dem sittlichen Vorbilde Christi. Dem entspricht auf der menschlichen Seite Glaube und sittliches Nacheifern und als Ursache dieser beiden, erscheine in der Regel die Freiheit des Menschen, welche er eifrig gegen Naturnotwendigkeit und Fatalismus in Schutz nimmt.

Der Gnostiker ist noch in anderer Weise vor der übrigen Menschheit bevorzugt. Er besitzt den kostbaren Schatz, welcher mehr wert als alle Schätze der Welt, die gnostische Geheimlehre. Clemens lehrt, dass Christus in den Parabeln eine Geheimlehre gegeben, die Gnosis, diese aber nicht allen Jüngern offenbart, sondern

nur etlichen vertrauten, Petrus Jakobus und Johannes; cf. Str. VI p. 648 D. Von diesen sei sie den Aposteln übermittelt worden, aber nur mündlich, nicht schriftlich. Paulus sei besonders ein Gnostiker gewesen, eingeweiht in alle Geheimnisse der Gnosis. — Weil Christus selbst diese Gnosis gegeben, durch welche die Menschen mit ihm vereint werden, sagt Clemens sinnig in Str. VI p. 617 C: „unsere Gnosis und unser geistiges Paradies ist er selbst, der Erlöser, in welchen wir eingepflanzt werden und eingesetzt in das gute Land aus dem alten Leben. Die Umpflanzung trägt bei zur Fruchtbarkeit; Licht ist nun der Herr und die wahre Gnosis, in welche wir eingesetzt werden“.

Während die Psychiker sich durch stete sittliche Arbeit an sich selbst und mühevollen Kampf gegen die Leidenschaften vervollkommnen, mühsam von Stufe zu Stufe emporsteigen, ist der Gnostiker durch seine natürliche Anlage im dauernden Besitz der Leidenschaftslosigkeit. Deshalb heisst es von ihm: „dieser ist nicht mehr sich selbst beherrschend, sondern im dauernden Besitz (ἐν ἕξει) der Leidenschaftslosigkeit“. Der Gnostiker ist also soweit gekommen, wie der Herr selbst, welcher sein Fleisch zum dauernden Besitz der Apathie erzog. Deshalb wird der Gnostiker eine „lebende Tugend“ genannt; auf ihn bezieht sich Protr. p. 7 C: „fürwahr, der Logos wurde Mensch, damit du von ihm als einem Menschen lernest, wie ein Mensch Gott wird“.

Wenn nun Clemens bisweilen von einer *γνωστικὴ ἄσκησις* spricht, z. B. Str. IV p. 527 B, so ist damit nicht sowohl eine sittliche Arbeit an sich selbst zum Zweck der Gewinnung der Apathie zu verstehen, vielmehr eine stetige Übung, im Besitz der Apathie zu verbleiben, ein fortwährendes Stählen der eigenen sittlichen Kraft.

So könnte es scheinen, als ob unser Autor in seiner Lehre von der Gnosis und dem Gnostiker gänzlich dem christlichen Standpunkt untreu geworden sei. Jedoch ist er in einem sehr wichtigen Punkte ihm treu geblieben, nämlich in dem punctum saliens, ob für den Gnostiker der Glaube noch nötig sei, er ihn nicht entbehren könne, oder eine bereits überwundene Stufe. Es behaupteten bekanntlich die haeretischen Gnostiker, dass mit der Gnosis der Glaube abgethan sei, der Gnostiker bedürfe seiner nicht mehr, weil die Gnosis ihn überflüssig mache. Gegen diese Lehre der Haeretiker nimmt unser Autor Stellung, indem er den Glauben auch für den Gnostiker als unerlässlich erklärt. — Die Psychiker bedürfen des

Glaubens, weil sie durch diesen mit dem Erlöser, ihrem sittlichen Vorbild, vereinigt werden, durch ihn die Kraft gewinnen, gegen die Leidenschaften siegreich zu kämpfen, nicht minder als zum Fortschreiten auf dem begonnenen Wege zum Heil. Der Gnostiker hat aber den Glauben ebenso nötig. In Str. V p. 544 B stellt Clemens das unerschütterliche Dogma auf: „weder giebt es Glauben ohne Gnosis, noch Gnosis ohne Glauben". Dieses sein Dogma begründet er mit dem Satz: „fürwahr, nicht ist der Vater ohne den Sohn, denn damit, dass er Vater ist, ist er auch des Sohnes Vater". Damit will Clemens sagen, dass ebenso sicher wie Gott als Vater aller Menschen auch der des Sohnes, d. h. des menschgewordenen Logos ist, es weder Glauben ohne Gnosis noch Gnosis ohne Glauben geben kann; eins sei ohne das andere nicht denkbar. Ferner weist er im folgenden nach, dass niemand an den Sohn glauben könne, der nicht auch an den Vater glaube und sucht durch die Unzertrennlichkeit von Vater und Sohn diejenige von Glauben und Gnosis zu erläutern. Aus diesem Grunde sagt Clemens in einer anderen Stelle: *πέπηγε τῇ πίστει ὁ γνωστικός.* — Gnostiker zu werden, ist das höchste Ziel für den Menschen; aber nur wer von Natur dazu beanlagt ist, zu dem Stamme der Pneumatiker gehört, kann es erreichen. Clemens ist, wie einige Stellen zeigen, der Ansicht, dass ein so veranlagter Mensch nicht auf einmal die ganze Fülle der Gnosis erlangt, vielmehr sie allmählich empfängt, in ein gnostisches Geheimnis nach dem andern eingeweiht wird. Str. IV p. 527 B nennt Clemens sehr sinnreich die Gnosis das sittliche Mannesalter, zu welchem man heranwächst: „lasst uns eilen, gnostisch zum Manne zu werden und soviel als möglich vollkommen werden, während wir hier noch im Fleische weilen infolge der Einmütigkeit hier, dadurch, dass wir darauf sinnen, zusammenzutreffen mit dem Willen Gottes bis zur Apokatastasis der edlen Abstammung und Blutsverwandtschaft mit der Fülle Christi, welche infolge der Vollkommenheit absolut vollkommen ist".

Nachdem wir so in grossen Zügen uns die Gnosis unseres Autors vor die Augen geführt haben, müssen wir noch die Frage erörtern, in wieweit dieselbe sein eigenes Werk ist.

Es ist grundfalsch, die clementinische Gnosis für eine schablonenhafte christliche Nachbildung der haeretischen zu erklären. Die äussere Form hat Clemens der haeretischen Gnosis entlehnt, aber ihr einen christlichen Inhalt gegeben, welcher sich auf entsprechen-

den Grundlagen aufbaut. Vor allen baut sich seine Gnosis auf christlich-ethischer Grundlage auf (— wohl verstanden christlich im Sinne unseres Autors —), während die haeretische Gnosis auf der Kosmologie ruht. Ferner will er stets in seiner gnostischen Lehre mit dem Lehrinhalt der Schrift in Übereinstimmung und Einklang bleiben. Allerdings ist dies eine Übereinstimmung von eigener Art; Clemens hält sich nämlich nicht sowohl an den wörtlichen als vielmehr an den allegorischen Schriftsinn. Dazu ist unser Autor berechtigt gewesen, weil er, wie seine Zeitgenossen, auf dem Standpunkt stand, dass es einen doppelten Schriftsinn gebe, einen wörtlichen und einen allegorischen. Gerade durch dieses Festhalten an dem allegorischen Schriftsinn tritt er den haeretischen Gnostikern entgegen, welche den Lehrinhalt der Schrift in phantastische philosophische, theosophische und kosmologische Spekulationen auflösten und verflüchtigten. Insofern ist seine Gnosis eine antihaeretische und apologetische zu nennen. Dies hat sich uns in der Lehre von den drei Stämmen gezeigt. Gewiss hat unser Autor der ehrlichen Überzeugung gelebt, dass seine Gnosis nur die richtig verstandene *γνῶσις* sei, von welcher im N. T. an so vielen Stellen, besonders in den Briefen Pauli — welchen er für einen Gnostiker, kundig aller gnostischen Geheimlehren hält — die Rede ist, sei. Dass nicht alle Menschen Gnostiker seien, fand er z. B. in 1 Cor. cap. 8 v. 7 bestätigt: „nicht in allen ist die Gnosis“. Ferner, dass Christus selbst die Gnosis gegeben und in ihm die Fülle derselben sei, in Col. cap. 2 v. 3. — Solche Stellen lassen sich leicht vermehren.

Nicht unwahrscheinlich dürfte es sein, dass unser Autor auch hier in seiner Gnosis von seinem Lehrer Philo abhängig. Da die Gnosis eine Ethik ist, so wird er von der philonischen Ethik beeinflusst sein. — Philo kennt eine dreifache Weise, die Tugend zu erwerben, durch Lernen (*μάθησις*), sittliche Selbstzucht (*ἄσκησις*) und durch die natürliche sittliche Beanlagung (*ὁσιότης* oder *εὐφυία*). Wer die letztere besitzt, bedarf weder des Lernens noch der sittlichen Selbstzucht. Die sittliche Vollkommenheit fällt ihm gleichsam in den Schoss. Deshalb wird ein solcher Mensch *ὁ αὐτοδίδακτος* oder *αὐτομαθής* genannt. — Diese philonische *ὁσιότης* oder *εὐφυΐα* spiegelt sich in der clementinischen Gnosis. Wissen wir doch, dass der Gnostiker durch seine natürliche Anlage (*φύσει*) absolut vollkommen ist. Er sündigt nicht mehr, bedarf keiner objektiven Erlösung. Er ist im Vollbesitz der sittlichen Vollkommenheit, ohne

dass er nötig hätte, sie durch Lernen oder Askese zu erwerben. — In einer Stelle spricht unser Autor von der ὑπερβολὴ ὁσιότητος des Gnostikers, nämlich Str. VII p. 742 D: ὁ μὲν οὖν γνωστικὸς δι' ὑπερβολὴν ὁσιότητος αἰτούμενος μᾶλλον ἀποτυχεῖν ἕτοιμος ἢ μὴ αἰτούμενος τυχεῖ. Hierauf folgt jener Satz, welchen wir vorhin zitierten, dass das Leben des Gnostikers ein Verkehr mit Gott ist und er alles erlangt, was er erbittet.

Da wir hier gerade bei der Abhängigkeit des Clemens von der Ethik Philos stehen, so ist es wohl nicht unangebracht, hier ebenfalls zu erörtern, aus welchem philosophischen System die philonische ἄσκησις, welche Clemens gleichfalls in sein System aufgenommen hat, stammt. Durch eine solche Erörterung gewinnen wir ein klares und richtiges Verständnis von ihr. Wir müssen neue Wege uns suchen, denn bis jetzt sind die Untersuchungen über die ἄσκησις falsche Wege gegangen.

Von vornherein ist es abzuweisen, dass jene ἄσκησις mit der aus der Geschichte der Religionen genugsam bekannten religiösen Askese zusammenfalle. Denn das charakteristische Merkmal jeglicher religiöser Askese, gleichviel aus welcher Religion sie stammt, nämlich die vor der Gottheit verdienstvolle Selbstpeinigung oder Ertötung des Leibes fehlt der philonischen Askese gänzlich. Ebensowenig wie sein Lehrmeister hat Clemens die ἄσκησις in diesem Sinne gelehrt. Von der mönchischen Askese findet sich bei ihm auch nicht die geringste Spur. Er steht gerade darin im entscheidenden Gegensatz zu der haeretischen Gnosis, welche eine wirkliche Askese, bezweckend eine Vernichtung des Leibes als Sitz des Bösen und der Leidenschaften und alles dessen, was sonst dem Menschen sittlich schade, forderte. Denn Clemens sieht den Leib nicht wie jene als etwas sittlich Schlechtes an, sondern als ein Mittelding zwischen Gut und Böse, ebenso wie er die Seele nicht als etwas an sich Gutes, sondern auch nur als ein Mittelding betrachtet. Ferner fordert er, dass man den Leib nicht verachten und ertöten solle, sondern ihn pflegen und ehren, aber doch nicht ihm fröhnen und dienen; so habe es der Herr selbst gethan und dies seinen Jüngern angewiesen. Auf's eifrigste und schärfste verteidigt er diese seine Überzeugung gegen die Schüler Marcions; hierüber ist das Nähere im § 7 der Psychologie zu finden.

Man hat vielfach behauptet, dass die philonische ἄσκησις in der Philosophie der Stoa ihren Ursprung hat und deshalb von stoischer

Askese gesprochen. Das ist ein Irrtum, welcher das Wesen der philonischen Askese verkennt. — Zuerst ist der Begriff *ἄσκησις* aristotelisch, nicht stoisch. Aristoteles lässt bekanntlich im Gegensatz zu Plato die Tugend nicht durch Wissen, sondern durch Übung (*ἄσκησις*) und Gewöhnung (*ἔθος*) erworben werden. Dieses aristotelische Gepräge trägt die philonische und clementinische *ἄσκησις*. Durch vielen Kampf und Übung lernt man die Leidenschaften bezwingen, indem man sich in scharfe Selbstzucht nimmt und sich hierin fleissig übt. — Aber nicht rein aristotelisch ist die philonische Askese, sie schliesst vielmehr noch andere philosophische Elemente in sich. Sie zerfällt in zwei Grade: 1) *φυγή* oder *δρασμός*, 2) *πόλεμος πρὸς τὴν ἡδονήν*. Die Veranlassung zur Flucht ist der Hass des Menschen gegen sich selbst (*μῖσος*) und die aus ihm entspringende Reue (*μετάνοια*), Scham und Furcht (*φόβος*). — Vergl. de profugis p. 226, ed. Pfeiffer); ebenda die Flucht erörtert. — Die Flucht ist nichts Anderes als die Weltflucht bei Plato; von dieser sagt Zeller (— Grundriss —) trefflich: „die wahre Bestimmung des Menschen liegt in der Flucht aus dem Diesseits, welche dem Theätet (176 A) zufolge darin besteht, dass man sich durch Tugend und Einsicht Gott ähnlich macht, dem philosophischen Sterben, auf welches Phaedo (64 A bis 67 A) das Leben der Philosophen zurückführt“. — Wir verweisen noch auf Theätet cap. 20 p. 274 4. Z. von unten (ed. Teubner): „sie werden sich selbst hassen und von sich selbst in die Philosophie fliehen“. Cap. 25 p. 286 4. Z. von oben: „die Flucht ist die Verähnlichung mit Gott so weit als möglich ....“ Im Phaedo ist cap. 10 die Hauptstelle. In platonischem Sinne, nicht im stoischen, fordert Philo von dem Asketen, dass er alles, was ihm lieb und teuer sei, von sich werfen soll, Hab und Gut, Heimat und Freunde verlassen soll. Er soll die Städte meiden, weil sie die Stätten der Leidenschaften sind; er soll in die Einsamkeit gehen und dort ein *βίος μονωτικός* führen u. s. w. Philo findet diese Weltflucht allegorisch im A. T. in vielen Stellen gelehrt; vor allen ist die Flucht Jakobs zu Laban der Typus für sie. In der Schrift de profugis, besonders p. 242 ff. weist Philo mittelst kühnster Allegorie nach, inwiefern Jakob der Typus des fliehenden Asketen sei. Mögen die Deduktionen Philos immerhin etwas anders klingen, es weht uns doch aus ihnen der Geist Platos an. — Der Hass des Menschen gegen sich selbst, welchen Philo zur Ursache der Flucht macht, ist ebenfalls der Philosophie Platos entsprossen. Dies zeigen

viele Stellen im Theätet und Phaedo, cf. jene eben erwähnte Theät.-Stelle und Phaedo cap. 30 B—C.

Diese Flucht, welche Philo vorschreibt, hat nun unser Autor in seine Ethik aufgenommen. Es giebt eine nicht kleine Zahl von Stellen, in welchen Clemens im Geiste Philos auffordert, die Welt zu fliehen und alles fahren zu lassen, was den Menschen von der Vereinigung mit dem menschgewordenen Logos abhalten kann. Nur eine, in welcher die Abhängigkeit von Philo mit Evidenz hervortritt, wollen wir hier anführen; es ist quis dives (ed. Klotz) § 24 .... ἀλλ' ὁρᾷς σεαυτὸν ἡττώμενον ὑπ' αὐτῶν καὶ ἀνατρεπόμενον, ἄφες ῥῖψον μίσησον φύγε. Daselbst ferner Matth. cap. 5 v. 29 auf die Seele beziehend, sagt Clemens: μίσησον αὐτὴν .... Ein ähnlicher Gedanke auch im § 17.

Der zweite Grad der Askese ist der Kampf gegen die Leidenschaften, πόλεμος πρὸς τὴν ἡδονήν. Diese ist als Quelle aller Leidenschaften angesehen. Dieser zweite Grad ist höheren sittlichen Wertes als der erste. Wer ihn erstrebt, soll die Leidenschaften nicht nur fliehen, sondern er muss sie auch energisch bekämpfen. Wenn der Asket die Leidenschaften bekämpft, so führt er ein βίος πρακτικὸς τῆς ψυχῆς. Jedoch kommt dieser Kampf nur dem Vollkommenen zu; cf. leg. alleg. II p. 232: „dir o noch nicht vollkommener Vernunft kommt es zu, auf Flucht und Laufen vor den Leidenschaften zu sinnen". Der Typus eines vollkommenen Kämpfers ist Moses und Jakob. Moses floh zuerst vor der Schlange, in welche sich sein Stab verwandelt hatte; — die Schlange ist der Typus der Leidenschaft und sinnlichen Lust (ἡδονή). Gott aber billigte diese Flucht nicht und hiess ihn, mit der Lust und den Leidenschaften zu kämpfen: „Moses dem vollkommenen ziemte es sich, in dem Kampfe gegen sie (— die Leidenschaften —) auszuharren und ihnen Widerstand zu leisten und ihn durchzukämpfen". Deshalb fasste Moses mit der Hand die Schlange am Schwanze; die Hand nämlich ist das Symbol des thatkräftigen Handelns: ἡ γὰρ χεὶρ σύμβολον πράξεως cf. leg. alleg. II p. 230/32. Dieser Kampf bezweckt nicht sowohl die echte stoische ἀπάθεια als vielmehr die Befreiung der Seele aus den Leidenschaften und aus dem Körper, in welchem sie wohnen; darin ist Philo reiner Platoniker. Wir zitierten eben den Satz, dass Moses gegen die Leidenschaften kämpfen sollte. Der auf ihn folgende zeigt deutlich, dass es sich um die Rettung der Seele handelt: „wenn aber nicht (— sc. gekämpft wird —) steigen die

Leidenschaften, nachdem sie Spielraum und Macht erlangt haben, bis in die Akropolis der Seele hinauf und zerstören und verwüsten die ganze Seele wie ein Tyrann." — Ferner finden sich in der Schrift de Gigantibus sehr viele Stellen, welche rein platonische Sentenzen über die Gefangenschaft der Seele in der *σάρξ*, ihre Bedrängung und Knechtung durch die von derselben ausgehenden Leidenschaften und über die Befreiung der Seele aus diesen Banden; nur auf pp. 360, 362, 368, 370 wollen wir einen Blick werfen. Auf p. 360 fin. lehnt sich Philo unzweideutig an Timaeus cap. 15 B an, indem er von dem Eingehen der vorzeitlichen Seelen in menschliche Leiber folgendes lehrt: „jene aber (— nämlich die Seelen, welche in menschliche Leiber eingezogen waren —) stiegen gleichsam wie in einen Fluss hinab und wurden die einen von dem reissenden und gewaltigen Wirbel ergriffen und ertranken . . . ." u. s. w. Die Seelen, welche nicht in diesem Wirbel untergehen, sind die Seelen der wahren Philosophen, welche von Anfang an danach trachten, zu sterben. Dies, was Philo hier von den wahren Philosophen sagt, ist unverkennbar aus Phaedo cap. 12 abgeleitet. Darin schliesst sich ihm Clemens an, indem er dasselbe über den Gnostiker, als den wahren Philosophen, lehrt. — Ferner findet sich p. 368 fin. 370 init. der sehr wichtige Satz: „denn die Seelen ohne Fleisch und Körper (— d. h. in vorzeitlichem Zustande —) weilen im Theater des Weltalls und geniessen, ohne dass sie jemand daran hindert, mit Auge und Ohr göttliche Genüsse, nach denen sie eine unstillbare Sehnsucht (*ἔρως*!) haben; wenn sie aber die Last des Körpers mühselig tragen, belastet und bedrängt, so können sie nicht die himmlischen Umläufe nach oben blickend sehen, sondern wurzeln mit nach unten gebeugtem Nacken wie die vierfüssigen Tiere an der Erde". — Ferner sei auf noch folgende zwei anderen Stellen hingewiesen: quod deus sit im. p. 456 und de migr. Abrah. p. 440. Umsomehr muss die Seele aus dem Fleisch befreit werden, weil: *αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σάρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις*. Die *ἀνεπιστημοσύνη* oder *ἀναισθησία*, wie sie in anderen Stellen genannt wird, ist der Tod der Seele. — Der Freiheitskampf gegen die Tyrannei der Leidenschaften wird von dem *νοῦς* oder *τὸ λογικόν* des Menschen geführt; er ist ein sehr wechselvoller, bald siegt der Nus, bald wird er von den Leidenschaften bewältigt. Hierbei kommt alles auf die *καρτερία* oder *ἐπιμονή* und *σωφροσύνη* an; cf. leg. alleg. II p. 226. Der Typus der *ἐπιμονή* ist Rebekka

cf. de Cherub. p. 26. — Wenn Philo zuweilen diesen Freiheitskampf mit stoischen Ausdrücken beschreibt, so hält er doch immer an der platonischen Lehre von der Befreiung der Seele fest. Wenn er die *ἀπάθεια* als den Preis des Kampfes hinstellt, so ist das auch nur ein Ausdruck für die Befreiuung der Seele und Zurückversetzung in den reinen vorzeitlichen Zustand, in welchem sie zu der *ἀνάπαυσις* und dem Schauen Gottes in der Wiedervereinigung mit ihm gelangt. — Fassen wir dies alles noch einmal zusammen, so folgt, dass der Kampf gegen die Leidenschaften, der *πόλεμος*, welcher der zweite Grad der Askese ist, sich auf der aristotelischen *ἄσκησις* und der platonischen Befreiung der Seele von den Leidenschaften und Erlösung aus dem Gefängnis, dem Grabe, welches der Leib ist, aufbaut; beschrieben ist der Kampf in einer nicht unbeträchtlichen Reihe von Stellen mit stoischen Formeln. — Ferner hoben wir bereits vorhin hervor, dass der Logos die Entscheidung im Kampf herbeiführt, weil der Asket ihn nicht aus eigener Kraft bestehen kann. Denn nach Philos unerschütterlicher Überzeugung ist das Vertrauen des Menschen auf seine eigene sittliche Kraft durch die allgemeine Sündhaftigkeit gebrochen. Dadurch steht er in unversöhnlichem und unausgleichbarem Gegensatz zu den Stoikern, welche doch das Vertrauen des Menschen auf die eigene Kraft zur Hauptsache machten.

Wenn also Clemens in seiner Askese von Philo abhängig, so kann dieselbe auch nicht stoisch sein. Wenn man von der Erziehung des Menschen durch den Logos die stoische Schale abstreift, so kommt man auf den Kern, welcher aus aristotelischen, platonischen und neutestamentlichen Gedanken gebildet ist. Die aristotelischen sind eine freie Verwertung der *ἄσκησις* im Anschluss an Philo, ebenso die platonischen eine Wiedergabe der Lehre von der Loslösung der Seele vom Leibe, die neutestamentlichen spiegeln den Kampf gegen die Sünde wieder. Stellen, in welchen die Abhängigkeit unseres Autors von Philo mit Evidenz hervortritt, sind z. B. quis dives (ed. Klotz) § 36, wo *ἄσκησις* und *μάθησις* nebeneinandergestellt werden: *τὰ μὲν εἰς ἄσκησιν τὰ δὲ εἰς μάθησιν*; dann ebenda § 21, wo er über Luc. cap. 18 v. 27 sagt: .... *ὅτι καθ' αὑτὸν μὲν ἀσκῶν καὶ διαπονούμενος ἀπάθειαν* .... Vor allem die wichtige Stelle Str. II p. 407 A, welche auch im § 7 der Psychologie angezogen war: „wie Aristo sagte, dass es gegen den ganzen Tetrachord Lust, Trauer, Furcht und Begierde vieler Übung und

Kampfes bedürfe (πολλῆς δεῖ ἀσκήσεως καὶ μάχης“). — Diese Stellen lassen sich leicht vermehren.

Kehren wir nun wieder zu dem erlösenden menschgewordenen Logos zurück und wenden wir uns zur Betrachtung seiner Leiblichkeit.

A.

Die Leiblichkeit des menschgewordenen Logos, Jesu Christi.

Wenn der Logos Mensch geworden ist, um durch sein sittliches Vorbild die gesamte Menschheit zur Freiheit von den Leidenschaften und zur sittlichen Vollkommenheit zu erziehen, so muss Christus auch ein wahrhafter Mensch gewesen sein, mit Leib, Seele und Blut wie wir. Wenn auch unser Autor manche sehr seltsam anmutende Anschauungen vorträgt, manchmal dem Doketismus zu huldigen scheint, so ist trotz alledem unmöglich, anzunehmen, dass er die Lehre von der Erlösung, welche er mit heiligem Ernst und feuriger Begeisterung vorträgt, nur auf einer Spiegelfechterei aufbauen sollte. Er kennt, wie Dorner treffend sagt, nicht nur eine Christophanie, sondern eine volle Menschwerdung Christi. Die wenigen Stellen, wo er eine doketische Anschauung vortragen soll, werden sich uns als gerade für die volle Leiblichkeit sprechend erweisen.

In sehr verschiedener Weise spricht Clemens davon, wie der Logos Mensch wurde. In zahlreichen Stellen schliesst er sich ohne nähere Erklärung an den Evangelisten Johannes an und sagt: „der Logos wurde Fleisch“. Er findet Str. V p. 600 A in den Worten Davids „ich schlief und schlummerte und ich wurde auferweckt, weil der Herr sich meiner annahm“, allegorisch die Auferstehung Christi aus dem Todesschlaf und das Hinabsteigen in das Fleisch gelehrt: „denn nicht nur die Auferstehung Christi nennt er allegorisch eine Auferweckung aus dem Schlafe, sondern auch das Hinabsteigen in das Fleisch (κάθοδος) nennt er Schlaf“. — Ähnlich sprach Clemens schon in Paed. I p. 82 D; daselbst lesen wir: „es wird fürwahr der Mensch von Gott geliebt, denn wie sollte nicht der von Gott geliebt werden, um dessenwillen der eingeborene Sohn aus dem Busen des Vaters herabgesandt wird“ .... — Ferner sagt unser Autor Str. V p. 548 C ganz ebenso: es wird herabgesandt

der Erlöser, der Lehrer des guten Besitzes“. In derselben Weise äussert er sich auch in quis dives § 37: „deswegen (— nämlich wegen der Liebe zu den Menschen —) kam er selbst herab und zog einen Menschen an“. — Unter diesem Herabsteigen oder Herabsenden ist demnach die Sendung des Sohnes in's Fleisch zu verstehen. Aber man darf dieselbe nicht so auffassen, als ob der Logos dadurch seine transscendente Stellung aufgebe, von seiner Warte jenseits der geistigen Welt in die sinnlich wahrnehmbare Welt herabkomme. Vielmehr ist auch hier die Allgegenwart der massgebende Gesichtspunkt. Der Logos bleibt beim Vater, wohnt aber kraft seiner Allgegenwart in dem angenommenen Menschen Christus. Und zwar ist es ein Einwohnen der gesamten Person des himmlischen Logos nicht nur ein Einwohnen mit seinem Geiste. Dies gilt für die Einwohnung des persönlichen himmlischen Logos in Christus überhaupt, mag sie geschildert werden, wie sie will. Denn in einer anderen Reihe von Stellen spricht Clemens von einem Anziehen des Menschen Christus, welcher ebenso wie jeder andere Mensch gebildet ist. So z. B. in jener im vorigen erörterten Stelle, in welcher es heisst, dass er die Neigung des Fleisches zu den Leidenschaften nicht übersah, sondern es anzog und zur Apathie erzog. Ebenso in der oben verwerteten Stelle aus quis dives: „und zog einen Menschen an“. Ferner heisst es in der schon öfters citierten Stelle Protr. p. 68: „er nahm die Person eines Menschen an und bildete sie mit Fleisch und stellte das Drama der Erlösung dar. Er war der echte Kämpfer und Mitkämpfer der angenommenen Person“ (πλάσματος). In dieser Stelle bedeutet προσωπεῖον nicht etwa „Maske“, sondern „Person“; es ist nur ein spätgriechisches Wort für πρόσωπον, welches Clemens nach dem Sprachgebrauch des N. T. immer als Ausdruck für Person gebraucht. Ferner spricht gegen eine Übersetzung mit „Maske“ der zweite Teil des Satzes: und umbildete sie mit Fleisch. Mit diesen Worten: „er nahm eine Person an und umbildete sie mit Fleisch“ verwahrt sich Clemens doch ausdrücklich gegen den etwaigen Vorwurf doketisch lehren zu wollen. In Str. IV p. 477 C heisst es: „fürwahr doch trug er Fleisch“; in Paed. I p. 100 B: „wie der Herr aus Leib und Blut bestand“. Str. V p. 565 C „man sagt, dass das bis auf die Füsse reichende Kleid des Hohepriesters die Ökonomie im Fleische prophezeie, durch welches er näher von der Welt gesehen wurde“. In Fragm. p. 804 l. Sp. B. wird Christus ein Körper

zugeschrieben, durch den er redete und heilte. Der Erlöser hätte nicht wie ein Mensch zu den Menschen sprechen können, nicht ihr Arzt sein, wenn er nicht in menschlicher Gestalt erschienen wäre. In anderen Stellen spricht Clemens in Abhängigkeit von Phil. cap. 2 von der Gestalt Christi; eine solche ist z. B. Paed. I p. 80 A: „in menschlicher Gestalt (*σχήματι*) und mit der Gestalt auch Gott". *σχῆμα* aus v. 7 jenes Kapitels. Auf diese Gestalt deutet der siebenarmige Leuchter im Tempel hin, cf. Str. V p. 563 B. In Str. VI p. 690 A wird in Bezug auf Jesaia cap. 53 v. 2 von der Gestalt Christi gesagt: „nicht vergebens wollte sich der Herr einer unansehnlichen Gestalt des Körpers bedienen, damit nicht einer die Gestalt lobend und die Schönheit bewundernd sich von dem, was (— sc. von ihm —) gesprochen wurde, abwende und nur achtgebend auf das, was übrig bleibt (— nämlich die Schönheit des Körpers —) von dem, was geistig zu erfassen war (*τοῖς νοητοῖς*), abgezogen werde" u. s. w. *εὐτελεῖ μορφῇ* giebt gewiss *μορφὴν δούλου* aus Phil. 2 v. 7 wieder. Ganz ähnlich lautet Str. III p. 470 C. In Fragm. p. 792 r. Sp. B lesen wir: „daher wird gesagt, dass der Knecht Gottes Gestalt annahm". Auch Str. VI p. 677 A gehört hierher: „denn parabolisch ist der Charakter der Schrift; deswegen kam der Herr wie ein Irdischer zu den Menschen, obwohl er kein Irdischer war" (*οὐκ ὢν κοσμικὸς ὡς κοσμικός*). Clemens will damit sagen, dass ebenso wie der göttliche Inhalt der Schrift, ihre Geheimnisse, einer irdischen Hülle bedürfen, wenn sie auf Erden verkündet werden, der göttliche persönliche Logos, um auf Erden wirken zu können, einer irdischen Hülle bedürfe. — Eigentümlich und leicht ein Missverständnis hervorrufend, ist Str. VII p. 704 A: „dieser, der Sohn, ist durch den Willen des allmächtigen Vaters der Urheber alles Guten und der erste Veranlasser der Bewegung, er ist eine durch sinnliche Wahrnehmung (*αἰσθήσει*) nicht wahrnehmbare Kraft Gottes. Nicht das, was er war, wurde von denen gesehen, welche ihn nicht fassen konnten, wegen der Schwäche des Fleisches; er nahm aber sinnlich wahrnehmbares Fleisch an und kam um zu zeigen, dass es den Menschen möglich sei, den Geboten Gottes gehorsam zu sein". Clemens spricht hier von dem himmlischen persönlichen Logos, welcher, um auf Erden von den Menschen mit den Sinnen wahrgenommen zu werden, den Menschen Christus anzog. Der Logos an sich als ein himmlisches Wesen ist nicht *αἰσθητός*, mit den Sinnen wahrnehmbar — wie wir bereits kennen lernten —

sondern nur *νοερῶς*, mit dem Nus zu schauen. Als er nun auf Erden in dem Menschen Christus erschien, da erkannte man nicht das, was er wirklich war, d. h. sein wahres himmlisches Wesen, welches sich in dem irdischen Wesen, dem Menschen Christus, verbarg. Als Grund des Nichterkennens giebt Clemens hier die Schwäche des Fleisches an. Unter dieser ist die sittliche Schwäche oder Sündhaftigkeit zu verstehen, welche den Nus oder die Denkkraft des Menschen schwächt, so dass er das Göttliche nicht mehr an sich, sondern nur in einer irdischen Erscheinungsform, in welcher es auftritt, begreifen kann. — Wäre der Logos ohne eine mit den Sinnen wahrnehmbare Leiblichkeit auf Erden erschienen, so hätte er auch nicht als ein Vorbild für die Menschen lehren können, wie man den Geboten Gottes gehorsam sein kann; nur indem er einen wirklichen menschlichen Leib annahm, konnte er dies thun.

Also giebt Clemens hier nur denselben Gedanken wieder, wie in den bereits besprochenen Stellen, nur unter anderen Gesichtspunkten. Er drückt sich hier präciser aus, indem er eine menschliche, mit den Sinnen wahrnehmbare Leiblichkeit für den Logos für unerlässlich erachtet, insofern er sonst nicht als Vorbild auftreten konnte.

In Paed. I p. 90 und 91 giebt Clemens eine doppelte allegorische Erklärung von Genesis cap. 20 (LXX), der Geschichte von Isaaks Zug nach dem Philisterlande zu König Abimelech; sie trägt ihren philonischen Ursprung unverkennbar zur Schau. Uns interessiert hier nur die zweite Erklärung auf p. 91 A/B. Aus v. 8 jenes Kapitels liest Clemens heraus, dass der König der Typus für Christus sei; er beobachtete von oben her Isaak, d. h. unser *γέλως* (*γέλως ἑρμηνεύεται ὁ Ἰσαάκ* p. 90 C). Dieser *γέλως* ist allegorisch zu verstehen als die jubelnde Freude der Kinder Gottes über die Erlösung; B: „er (Isaak) lachte mystisch, indem er prophezeite, dass uns der Herr mit Freude erfüllen werde, welche durch das Blut des Herrn von der Vergänglichkeit erlöst werden“. Dass Abimelech durch das Fenster schaut, indem er Isaak und Rebekka beobachtet, hat ebenfalls eine sehr tiefsinnige allegorische Bedeutung: „und welches war das Fenster, durch welches der Herr gezeigt wurde? Das Fleisch, durch welches er offenbar wurde“. Also zeigt auch diese Stelle, dass Clemens dem menschgewordenen Logos eine menschliche Leiblichkeit zuschreibt und zwar aus demselben Grunde, welchen wir eben hörten; der Logos bedurfte des Fleisches, um von den Menschen gesehen zu werden.

Von grösster Wichtigkeit ist ferner die Stelle Fragm. (epitomae) p. 792 l. Sp. vorletzte Zeile, r. Sp. Anfang. Indem Clemens daselbst ev. Jo. cap. 1 v. 14 erläutern will, kommt er zu einer eigentümlichen spekulativen Lehre über die Menschwerdung des Logos: *καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἄνθρωπος γενόμενος ἀλλὰ καὶ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταυτότητι λόγος κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος ὁ υἱός.* — Worum handelt es sich hier? Clemens stellt die Behauptung auf, dass der Logos nicht nur bei seiner Menschwerdung in Christus Fleisch wurde, sondern dass er schon *ἐν ἀρχῇ* d. h. in seinem Sein beim Vater Fleisch war. Dort besass er schon eine *σάρξ*, welche eine himmlische, nicht aber eine irdische war; das wird durch *κατὰ περιγραφὴν .... γενόμενος* hier ausgedrückt; *ὁ υἱός* ist eine nachschleppende Apposition, wie solche häufig den Sinn erschwerend bei Clemens vorkommen. Unter *περιγραφή* ist im Gegensatz zu *οὐσία*, der realen Wirklichkeit „Umriss" zu verstehen; die himmlische Leiblichkeit des Logos war ein Umriss, meint Clemens, aber noch keine reale Wirklichkeit. Aber dieser Umriss ist zugleich die zukünftige Wirklichkeit, ebenso wie der Umriss eines Bildes dem fertigen Bilde zu Grunde liegt und es bereits andeutet. Zur *οὐσία* wird dieser Umriss erst bei der *παρουσία*; der Mensch Christus stellt in seiner Leiblichkeit die des präexistenten himmlischen Logos verkörpert und sinnlich wahrnehmbar dar. Deshalb übersetzen wir nun: „und der Logos wurde Fleisch nicht nur bei seiner Erscheinung, als er Mensch wurde, sondern auch im Anfange, indem er es dem Umriss, nicht der Wirklichkeit nach wurde, er der Sohn". — Auf Grund unserer Erwägung können wir der Auffassung dieser Stelle seitens A. Harnacks nicht zustimmen (siehe D. G. I S. 634/35 Anm.). Er meint, dass hier *κατὰ περιγραφήν* im Sinne von Persönlichkeit dem *κατ' οὐσίαν*, zu welchem er *τοῦ θεοῦ* ergänzt, entgegengestellt sei, u. s. w. Davon steht, wie wir erkannt haben, nichts in dieser Stelle; es handelt sich hier lediglich um die vorzeitliche und um die bei der Menschwerdung angenommene Leiblichkeit des Logos, nicht aber um das Verhältnis des Logos zu Gott. Die Ergänzung *τοῦ θεοῦ*, welche Harnack zu *κατ' οὐσίαν* macht, ist unberechtigt und nicht textgemäss. Der folgende Satz beweist ebenfalls, dass nur von der *σάρξ* des Logos die Rede war, nicht vom Verhältnis zu Gott: „und wiederum wurde er Fleisch ..." Wenn ferner Harnack sich auf excerpta ex Theod. cap. 10 ed. Dindorf (Sylb. p. 791 l. Sp. A) beruft, wo *περιγράφεσθαι* ebenfalls die

persönliche Existenz ausdrücken soll, das was später ὑπόστασις genannt werde, so ist dies auch eine irrige Annahme. Die fragliche Stelle lautet: οἱ δὲ πρωτόκτιστοι (sc. ἄγγελοι) εἰ καὶ ἀριθμῷ διάφοροι καὶ ὁ καθ' ἕκαστον περιώρισται καὶ περιγέγραπται . . . . κ. τ. λ. Hier sind περιωρίζεσθαι und περιγράφεσθαι Synonyma, „jeder ist für sich ringsum begrenzt und ringsum beschrieben“, d. h. jeder der erstgeschaffenen Engel hat für sich eine scharf ausgeprägte Gestalt. Von derselben haben wir bereits gehört; die betreffende Stelle, welche wir dabei zu Grunde legten, ist ja die weitere Fortsetzung dieser hier, p. 791 l. Sp. D. — Wenn ich nicht irre, kommt dieses Wort περιγράφεσθαι nur noch einmal bei Clemens vor, nämlich Paed. III p. 264 C, wo es dieselbe Bedeutung umschrieben, begrenzt werden hat; δι' ὧν ἄρδην ἐκκόπτεται κακία καὶ περιγράφεται ἀδικία, durch welche (sc. die Gebote des Pädagogen) die Schlechtigkeit von Grund ausgerottet und die Ungerechtigkeit umschrieben — scharf begrenzt — wird“.

Wie dieses Wort περιγραφή zu einem terminus für persönliche Existenz geworden ist, mag dahingestellt bleiben. Wenn wir eine Vermutung hegen dürfen, so dürfte die Bedeutung dieses Wortes Umriss oder Umschreibung spezialisiert worden sein zu Umriss oder Form einer menschlichen Person; von da aus war es nur ein Schritt, es für Persönlichkeit oder persönliche Existenz zu gebrauchen.

Wir folgern nun aus dieser Stelle, dass die vom himmlischen Logos in dem Menschen Christus angenommene Leiblichkeit, die σάρξ, die Verwirklichung seiner himmlischen als des zu Grunde liegenden Umrisses ist. Die Leiblichkeit begreift aber den gesamten äusseren Menschen in sich, dessen Träger und Hülle zugleich sie ist. So kommt denn diese Anschauung unseres Autors darauf hinaus, dass der Mensch Christus das vollkommene Abbild (εἰκών) des himmlischen Logos ist, welcher in ihm wohnt.

In der Fortsetzung dieser Stelle spricht unser Autor von einer Fleischesannahme des Logos, als er durch die Propheten wirkte: „und wiederum wurde der Logos Fleisch, als er durch die Propheten wirkte“. Er lehrt also, dass der himmlische Logos ebenso in den Propheten gewohnt habe, wie später in dem Menschen Christus. Diese Einwohnung in den Propheten ist aber nur eine zeitweise gewesen im Gegensatz zu der dauernden Menschwerdung in Christus. Wir heben diese Fortsetzung obiger Stelle hervor, weil sie klar und deutlich zeigt, dass Clemens von der σάρξ der

Leiblichkeit des Logos sprechen wollte. Dass der himmlische Logos eine Person ist, ist ihm ein unerschütterlicher Glaubenssatz, den er in anderen uns bekannt gewordenen Stellen vorgetragen und verteidigt hat.

Während Clemens in diesen und anderen Stellen den Menschen Christus von dem himmlischen Logos gebildet oder geschaffen sein lässt, behauptet er in scheinbarem Widerspruch mit dieser Anschauung in Str. V p. 553 B, dass der Logos sich selbst erzeuge, indem er Fleisch annimmt: „es kam hervor der Logos, der Urheber der Schöpfung, dann erzeugt er sich selbst (*ἑαυτὸν γεννᾷ*), wann er Fleisch wird, damit er auch geschaut werde . . . :“ Man würde Clemens schwer missverstehen, wenn man dieses Sich-selbst-erzeugen wörtlich nehmen wollte. Vielmehr ist der Auffassung Dorners zuzustimmen, welcher ihn bildlich versteht, als ein Sich-selbst-setzen in einen Menschen. Damit fällt diese Stelle ebenfalls unter die bereits besprochenen.

Wie mag sich nun Clemens die Schöpfung Christi durch den Logos vorgestellt haben? Dieser der wichtigsten aller Fragen des Logos-Christus-Problems, welche bisher weder eine genügende Bearbeitung noch Lösung gefunden, wollen wir uns mit Sorgfalt zuwenden und eine Lösung zu finden suchen.

Man könnte annehmen, dass Clemens die Vorstellung gehabt hat, der Logos erschaffe sich den Menschen Christus ebenso, wie er als Schöpfer oder Demiurg den ersten Menschen Adam erschaffen hat. Gewiss spricht er in vielen Stellen von einem Anziehen des Fleisches, von einem Gebilde (*πλάσμα*) u. s. w., aber nirgends bekennt er sich zu einer Anschauung, dass in dem Menschen Christus die Schöpfung des ersten, Adams, sich wiederholt habe, also dass er wie dieser dem Leibe nach von der Erde genommen sei. Daher müssen wir jetzt nach Stellen suchen, welche uns ein klares Verständnis erschliessen, wie denn Clemens sich das Anziehen des Fleisches, das Bilden des Menschen Christus durch den Logos wohl vorgestellt haben mag. Es sind dies vor allen zwei Stellen, in welchen Clemens in striktem Anschluss an das Lucas-Evangelium die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria lehrt: Paed. I p. 102 A „der Herr Christus die Frucht der Jungfrau“. Hier kann unser Autor auch auf ev. Matth. fussen, jedoch ziehen wir durch die zweite Stelle bestimmt vor, anzunehmen, dass er sich an ev. Luc. hält. Diese Stelle steht Fragm. p. 798 l. Sp. gegen Ende von D. Clemens

deutet die Worte des Engels an Maria — ev. Luc. 1 v. 35 — auf Empfängnis und Geburt Christi mittelst freister Allegorie: *τὸ οὖν πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ τὴν τοῦ σώματος τοῦ κυρίου λέγει· δύναμις δὲ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι τὴν μόρφωσιν δηλοῖ τοῦ θεοῦ ἣν ἐνετύπωσε τὸ σῶμα ἐν τῇ παρθένῳ* :. . . Nehmen wir erst den Satz bis *λέγει*; zu *σῶμα* haben wir *σύλληψιν* zu ergänzen, ferner lesen wir statt *ἡ* bei Sylb. *ἣν* wie Klotz verbessert, weil erstere Lesart keinen Sinn giebt. „Der heilige Geist wird auf dich herabkommen bedeutet die Empfängnis des Leibes des Herrn" — *μόρφωσις* ist dasselbe wie *μορφή*; *ἐντυπόω* glauben wir richtig mit: „darin typisch darstellen" zu übersetzen, *δηλοῖ* ist ebensoviel wie *λέγει* im ersten Teil. Daher übersetzen wir den zweiten Teil: „die Macht Gottes wird dich beschatten, verkündet die Gestalt Gottes, welche der Leib in der Jungfrau typisch darstellt". — Weil die Empfängnis nicht eine menschliche, sondern eine göttliche ist, so spricht Clemens von einem *σῶμα*, nicht von einem *ἔμβρυον* im Leibe der Jungfrau: diese Absicht ist unverkennbar. Clemens hat sich den Leib unzweifelhaft aus derselben Substanz bestehend gedacht, wie die himmlische Leiblichkeit des Logos: denn dieser, nicht Gott, ist hier mit *θεοῦ* gemeint. Dass der Logos Gott genannt wird, wissen wir bereits. Ferner ist dieser Lichtleib hiernach das vollkommene Abbild und Ebenbild der Lichtleiblichkeit des präexistenten Logos. Deshalb stellt er die Gestalt oder himmlische Leiblichkeit Gottes d. h. des Logos typisch dar. Erst durch die Geburt oder im Momente derselben wird der Lichtleib in der Maria in einen wahrhaft menschlichen verwandelt.

Diese Stelle ist eine solche, von denen wir in der Einleitung sagten, dass Clemens in ihnen die Lehren des Theodotus resp. der gnostischen Schule, welcher er angehört, nicht erst erwähnt, vielmehr sie voraussetzt und ihnen seine christlich-gnostischen Thesen gegenüberstellt. Offenbar hatte Theodotus in Luc. 1 v. 35 eine Begründung seiner gnostischen Lehre von der Geburt aus der Jungfrau Maria gesucht; dieselbe stimmte wohl mit derjenigen überein, gegen welche Clemens Str. VII p. 756 B/C polemisiert; oder sie ist mit dieser gar identisch. In jener Stelle sind unter den *οἱ πολλοὶ* die urteilslosen, zahllosen Anhänger der Gnosis zu verstehen, welche die Lehren der Schulen gedankenlos nachsprechen; wir geben es kurz mit breiter Masse wieder: „aber wie es der breiten Masse bis auf den heutigen Tag scheint, soll Maria Gebärerin gewesen sein,

wegen der Geburt des Kindes, obwohl sie doch nicht wirklich (sc.) Gebärerin gewesen war. Denn als sie nach dem Gebären — so sagen einige — von Hebammen untersucht wurde, wurde sie als Jungfrau befunden". Nach dieser gnostischen Lehre ist also die Geburt eine Scheingeburt gewesen. Dieser falschen gnostischen Lehre stellt Clemens in unserer Stelle seine wahre gnostische gegenüber. — Ehe wir uns noch näher in diese interessante und wichtige Stelle vertiefen, haben wir noch Fragm. p. 800 l. Sp. B zu erwähnen, wo Clemens nicht etwa bildlich, sondern von einer wirklichen Geburt des Erlösers spricht: „wie die Geburt des Erlösers uns von der Geburt und dem Schicksal befreit, so entriss uns auch seine Taufe dem Feuer".

Es liegen uns somit zwei Vorstellungen über die Erschaffung des Menschen Christus vor, Bildung des Menschen Christus durch den himmlischen präexistenten Logos und Geburt aus der Jungfrau Maria. Man kann nun beide Vorstellungen für sich widersprechend und unvereinbar halten, oder versuchen, sie zu vereinigen. Letzteres wollen wir jetzt thun, indem wir, wie vorhin bemerkt, dafür halten, dass die von der Geburt Christi handelnden Stellen uns das richtige Verständnis erschliessen werden. — Wir müssen zum Zweck dessen wieder davon ausgehen, dass Clemens sich den Logos und den heiligen Geist als persönliche himmlische Wesen vorgestellt hat, welche über die erstgeschaffenen Engel oder Weltkräfte herrschen und mit ihnen schaffen und wirken. Verlegt man nun die Stätte der Erschaffung des Menschen Christus in den Leib der Maria, so ist es nicht fernliegend, den Vorgang so anzuschauen, dass der Logos und der heilige Geist die Erschaffung gemeinschaftlich bewirken. Wir wissen bereits, dass der heilige Geist die Empfängnis hervorruft; es bleibt also für den Logos nur die Bildung des Leibes und die eigentliche Geburt zu bewirken übrig. Hierbei bedient er sich — so darf man wohl annehmen — der Hülfe der Engel, welche der Geburt vorstehen; über diese spricht sich Clemens in Fragm. p. 807 r. Sp. A aus. Der Logos bereitet zunächst *τὸ σῶμα*, den Lichtleib in der Maria und umbildete ihn mit Fleisch, d. h. umgab ihn damit im Momente der Geburt. Auf diese Weise würden sich beide Vorstellungen vereinigen lassen. — Mag man nun diese dunkle Stelle Fragm. p. 798 l. Sp. D auslegen wie man will, so viel kann wenigstens nicht bestritten werden, dass Clemens in ihr eine Andeutung hinterlassen, wie er die Lehre des ev. Luc. von der

übernatürlichen Geburt Christi aus der Jungfrau Maria christlich-gnostisch auffasse. — Wenn wir diese Andeutung recht verstanden haben sollten, so würde er schon ganz ähnlich gelehrt haben, wie später Athanasius in seiner Schrift *λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* — auch .... *περὶ σαρκώσεως* .... genannt. — Wir zitieren sie nach der sogenannten Mauriner-Ausgabe von 1777 tom. II. Athanasius sagt in dieser Schrift in einer Stelle: „wir sagen also, dass Gott mit dem Fleische eins geworden sei (*ἡνῶσθαι*) und gemäss dessen aus einem Weibe gebildet (*πεπλᾶσθαι*) und geboren sei, eins seiend, wie der Apostel gelehrt hat" .... u. s. w. (p. 27 A). Einen anderen, ebenso lautenden Satz des Athanasius, welcher ebenfalls auf dieser Seite steht, unter D, konnte mit Ausnahme von Gottgebärerin Clemens selbst gesprochen haben: „der Logos Gottes aber, weil er ja der Schöpfer aller Dinge ist, schuf den Menschen von Anfang zur Ähnlichkeit mit sich und bringt ihn wieder zur Ähnlichkeit mit sich, ähnlich geworden seinem Geschöpf, weil er ja Fleisch wurde aus der heiligen Gottgebärerin der Jungfrau Maria und als Mensch geboren wurde ...." u. s. w. Schliesslich sei noch eine Stelle unter E angeführt: „strahlend aus dem Körper heraus, welcher aus Maria genommen war".

Es bleibt nur noch übrig, die Stellen einer unparteiischen Betrachtung zu unterziehen, welche angeblich beweisen sollen, dass Clemens dem Doketismus sich zuneige. Es sind hauptsächlich folgende: Str. V p. 649 D behauptet unser Autor, dass Christus nicht der Speise und des Trankes bedurft hätte. Sehen wir uns diese Stelle erst im Zusammenhang mit dem zum richtigen Verständnis absolut nötigen vorhergehenden Satze an: „ein solcher ist der Gnostiker, dass er nur den Affekten ausgesetzt ist, welche zu dem Zwecke da sind, dass der Körper Bestand habe, wie Hunger und Durst. Aber über den Herrn die Behauptung aufstellen, dass sein Körper wie ein Körper die notwendigen Dienstleistungen fordere, damit er Bestand habe, wäre lächerlich. Denn er ass nicht wegen des Körpers, weil dieser durch eine heilige Kraft zusammengehalten war, sondern damit denen, welche mit ihm zusammen waren, nicht in den Sinn käme, anders über ihn zu denken". — Obwohl Clemens nicht abgeneigt ist, den Gnostiker Christus gleichzustellen, wie uns mehrere Stellen gezeigt haben, so stipuliert er doch hier einen tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden. Der Gnostiker vermag sich zwar von den eigentlichen Affekten zu befreien, d. h.

den Leidenschaften, aber nicht von den allgemeinen des Leibes, den physischen Bedürfnissen nach Speise und Trank. Der Herr dagegen hatte nicht nötig, zu essen und zu trinken, weil sein Leib durch eine heilige Kraft zusammengehalten wurde; diese ist die Vereinigung des Pneuma, welches er in der Taufe empfangen hatte und der göttlichen Kraft, welche von dem in ihm wohnenden Logos ausgeht: cf. Paed. I p. 151 B *ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα ὡς αἷμα σαρκός*. Das Pneuma giebt dem Logos nicht nur die vollkommene Erkenntnis durch die Erleuchtung, sondern ist auch zugleich seine neue göttliche Lebenskraft, welche ihn den Menschen während seines Wirkens in der sinnlichen Welt in die übersinnliche erhebt und dadurch zugleich über die irdischen Bedürfnisse. Die Realität des Leibes, welchen der Logos in Christus angenommen hat, wird durch diese Anschauung nicht sowohl von Clemens geleugnet als vielmehr gerade betont. Der menschgewordene Logos hat einen wirklichen menschlichen Leib, aber keine Leibesbedürfnisse. — Geistvoll sagt Jakobi, indem er auf die von dem im Menschen Christus wohnenden Logos ausgehende göttliche Kraft Nachdruck legt, dass der Leib Christi so von der Kraft des Logos getragen war, dass er keine physischen Bedürfnisse hatte und nur aus Akkomodation und um uns ein Beispiel zu geben, auf die entsprechenden Akte einging. Der uns wesensgleiche Mensch Christus ist zugleich der Gottmensch; sein Fleisch ist durchgottet, denn in ihm walten der Logos und der heilige Geist. Hierin schliessen wir uns Jakobi voll und ganz an. — Wenn ferner Clemens sagt, Christus ass nicht, damit denen, welche mit ihm zusammen waren, nicht in den Sinn käme, anders über ihn zu denken, so erklärt sich dies aus der Stelle Fragm. p. 789 r. Sp. A bis p. 790 l. Sp. A, von welcher wir sofort sprechen werden. Zuerst die Frage, wer sind die *συνόντες* hier? Gewiss nicht nur die Jünger; es sind vielmehr alle Menschen, welche mit Christus zusammen waren oder mit ihm verkehrten. Clemens hat wohl an all' die Erzählungen der Schrift von der Hochzeit zu Cana, von dem Gastmahl im Hause des Pharisäers und des Zacchaeus u. s. w. gedacht. In Fragm. p. 789 r. Sp. A ff. spricht unser Autor von der Verklärung Christi auf dem Berge: „und als er in seiner Herrlichkeit von den Aposteln gesehen wurde, so that er es nicht um seiner selbst willen, dass er sich zeigte, sondern wegen der Kirche, welche das auserwählte Geschlecht ist, damit sie den Fortschritt nach dem Ausgang aus dem Fleische kennen lernen sollte“. Aber Christus

verbot ihnen, was sie geschaut hatten, den anderen Menschen mitzuteilen: „saget es niemand“. Der Zweck dieses Verbotes wird von Clemens p. 790 A in folgendem gefunden: saget es niemand, damit sie (— die Menschen —) nicht, nachdem sie erkannt, was der Herr sei, sich scheuten, Hand an ihn zu legen und die Ökonomie vereitelt würde und der Tod sich fern hielte von dem Herrn, da er vergebens den Versuch machen würde“ (sc. ihn in seine Gewalt zu bekommen). Christus musste also seine göttliche Person, d. h. den Logos, von dessen Innewohnen er bewusst war, vor den Menschen geheim halten, weil er sonst von ihnen nicht dem Tode überantwortet worden wäre; das Sterben gehörte aber als ein Wesentliches zu der Ökonomie. Auch der Tod hätte nicht gewagt, Hand an Christus zu legen, weil er gewusst hätte, dass sein Versuch vergebens sein würde; denn über den göttlichen Logos hat er keine Gewalt. Der Tod wird hier, wie auch in anderen Stellen, als ein Engel oder Dämon gedacht; Clemens fusst entweder auf der jüngeren jüdischen Engellehre cf. z. B. Hiob, cap. 33 v. 23 (LXX) *ἄγγελοι θανατήφοροι*, oder auf der griechischen Volksanschauung, welche den Tod als Dämon sich vorstellt. Da nun Clemens ebenso wie Philo die Dämonen und Engel mit einander identifiziert, so wird er wohl auch hier den Dämon Tod der griechischen Volksanschauung, welcher er zuerst gehuldigt hatte, mit den Todesengeln identifiziert haben.

Aus ebendemselben Grunde, um seine Gottheit zu verbergen, den Menschen den Glauben nicht zu nehmen, dass er etwas Anderes sei als ein gewöhnlicher Mensch, ass und trank Christus, obwohl er über dieses physische Bedürfnis kraft seiner Gottheit erhaben war. — Schon öfters erkannten wir, dass unser Autor seine Logoschristologie besonders auf dem Johannes-Evangelium aufbaut. Sollte da nicht etwa auch in dieser Anschauung, dass Christus nur ass und trank um seine Gottheit zu verbergen, während er thatsächlich weder der Speise noch des Trankes bedurfte, eine johanneische Stelle von bestimmendem Einfluss gewesen sein? Diese kann cap. 4 v. 30—35 sehr wohl gewesen sein. Christus spricht dort bildlich zu den Jüngern, dass er nicht irdischer Speise und Trankes bedürfe, seine Speise sei die Erfüllung des Willens Gottes. Erinnern wir uns nun hier daran, dass Clemens Christus als die personifizierte Erfüllung des Willens Gottes ansieht. Ferner sagt er Paed. I p. 104 B in Erklärung eben jener Johannes-Stelle: „so war Christus

die Nahrung, die vollkommene Erfüllung des väterlichen Willens". Deshalb ist Christus uns die geistige Nahrung, das himmlische Brot u. s. w. Den Willen Gottes konnte Christus vollkommen erfüllen, weil die Fülle des Pneuma über ihn ausgegossen war und seine göttliche Lebenskraft wurde. Clemens hat, so nehmen wir an, diese Johannes-Stelle bona fide realistisch aufgefasst, dass der Wille Gottes faktisch seine Nahrung gewesen sei, er deshalb keiner irdischen bedurft habe. — Fassen wir dies alles zusammen, so folgt, dass Clemens die Anschauung besessen, Christus hätte, weil sein Fleisch durch die doppelte Kraft des Logos und des Pneuma getragen war, irdischer Speise und Trankes nicht bedurft; seine Speise war eine himmlische, die Erfüllung des Willens Gottes. Er ass und trank aber, um seine Gottheit zu verbergen. Es ist daher grundfalsch, aus dieser Stelle zu folgern, dass Clemens dem Doketismus huldige. Vielmehr will er gerade den haeretischen Gnostikern entgegentreten, welche gemäss ihrer doketischen Christologie das Essen und Trinken Christi für leeren Schein erklärten. Wenn Zahn behauptet, Clemens referiere p. 59 Dind. (Sylb. Str. III p. 450 D p. 451 A) ohne Kritik die Ansicht des Valentinus vom Essen und Trinken Jesu, so ist das ganz richtig. Aber es folgt hieraus keineswegs, dass Clemens sie billigt und sich ihr anschliesst. In sehr vielen Stellen referiert er in derselben oder ähnlicher Weise kritiklos die Anschauungen der haeretischen Gnostiker, ohne ihnen dadurch zu huldigen. Später an geeigneten Orten nimmt er nachträglich Stellung gegen die Lehren der Häretiker, kritisiert sie und entwickelt seine eigenen Anschauungen. Dies trifft auf unsere beiden Stellen zu; hier in Str. V p. 649 D stellt er seine Auffassung vom Essen und Trinken Christi der haeretischen entgegen, von welcher er Str. III p. 450/51 gesprochen.

Eine weitere Stelle, welche ebenfalls für den Doketismus in's Feld geführt werden könnte, ist Str. IV p. 446 C D. Daselbst bekämpft Clemens die Irrlehrer, welche daraus, dass Christus keine Ehe eingegangen sei, folgern, dass die Ehelosigkeit ein wesentliches und wichtiges Stück der Nachahmung Christi sei: „es sind etliche, welche die Ehe geradezu Hurerei nennen und das Dogma aufstellen, dass sie vom Teufel überbracht sei. Es sagen die Prahler, dass sie dem Herrn nachahmen, welcher weder geheiratet noch etwas in der Welt besessen habe, indem sie sich rühmen, mehr wie die anderen das Evangelium verstanden zu haben. Zu diesen

spricht die Schrift: den Hoffärtigen stellt sich Gott entgegen, den Demütigen giebt er Gnade. Dann wissen sie nicht den Grund, warum der Herr nicht geheiratet hat. Zuerst hatte er seine eigene Verlobte, die Kirche; dann war er nicht ein gewöhnlicher Mensch (*κοινὸς ἄνθρωπος*), so dass er einer Gehilfin dem Fleische nach bedurft hätte (*βοηθοῦ κατὰ σάρκα*). Auch war es für ihn nicht nötig, Kinder zu erzeugen, da er in Ewigkeit bleibt und allein als Sohn Gottes geboren ist". — Keineswegs stellt Clemens mit diesen seinen Worten die Wirklichkeit des Leibes Christi in Abrede, vielmehr spricht er gerade von ihm als einem solchen, der dem unsrigen völlig wesensgleich ist. Er sagt ausdrücklich, dass Christus wie die anderen Menschen eine Ehe eingehen und Kinder erzeugen konnte; nur aus bestimmenden Gründen sei er ehelos geblieben. Warum führt Clemens aber gerade diese Gründe an? Christus konnte sich mit keinem irdischen Weibe verloben und sie dann ehelichen, weil ja die Kirche seine erkorene Braut war, welche er bei seiner Wiederkunft als sein Weib heimführen werde. Clemens fusst hier auf der Anschauung der Apocalypse von der Hochzeit des Lammes cf. z. B. cap. 19 v. 7. Neben der himmlischen Braut und zukünftigen Gattin hatte keine irdische Platz. Das ist es, was unser Autor hier sagen will. Ferner war nach seiner Überzeugung Christus ein wirklicher Mensch, aber doch kein gewöhnlicher; denn in ihm dem Menschen wohnte der göttliche Logos, er war Gott und Mensch zugleich. Deshalb bedurfte er nicht wie die gewöhnlichen Menschen einer Gehilfin dem Fleische nach; er konnte allein im Leben stehen, weil er, obwohl ein wahrer Mensch, doch über alles Irdische erhaben war. Darin, dass Clemens das Weib als die dem Menschen von Gott gegebene Gehilfin des Mannes ansieht, stellt er sich im Gegensatz zu jenen Haeretikern streng auf den Boden der Schrift: Gen. cap. 2 v. 18 (LXX). Die Lehre der Schrift verteidigt er in den folgenden Zeilen und Seiten auf das eifrigste, besonders p. 461 ff. Wenn nun von unserem Autor das Ewigbleiben als letzter Grund dafür angeführt wird, warum der Herr nicht Kinder zu erzeugen brauchte, so sieht er den Zweck der Kindererzeugung darin, sich nach dem Tode in den Kindern der Nachwelt zu erhalten. Dessen bedurfte Christus nicht, weil er ja ewig bleibt; nach seinem Tode auferstanden, wird er zur rechten Hand Gottes erhöht.

Ebensowenig spricht eine Stelle aus den adumbr., nämlich in

1 Jo. 1 v. 1 dafür, dass Clemens doketisch gelehrt habe. Wir zitieren sie nach Zahn III p. 87. Der etwas dunkle Satz: fertur ergo in traditionibus .... leugnet nicht die Realität des Fleisches, wenn man ihn, wie es allein sinnentsprechend ist, aus dem vorhergehenden versteht: „et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae non solum carnem eius sed etiam virtutes eiusdem filii significat sicut radius solis usque ad haec infima loca pertransiens, qui radius in carne veniens palpabilis factus est discipulis". Das Fleisch Christi wird hier als palpabilis bezeichnet; mit diesem Wort drückt der Übersetzer das Originalwort ψηλαφώμενος sehr treffend aus. Clemens giebt mit diesem Particip nur ὃ ... καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν aus 1 Jo. 1 v. 1 wieder; er stellt sich also streng auf den Standpunkt des Johannes, bekennt sich ausdrücklich dazu, dass das Fleisch Christi kein Schein gewesen, sondern wirklich menschliches, welches man mit den Händen betasten konnte. Die nun folgenden Worte: „et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipulis" bestätigen ebenfalls nur, dass der Leib Christi ein wahrhaft menschlicher gewesen sei. Die Härte, d. h. die Festigkeit desselben war kein Schein, so dass es in ein Nichts zerflossen wäre, wenn die Jünger die Hand darauf gelegt hätten; vielmehr wich die Härte des Fleisches auf keine Weise zurück, es blieb hart und fest und gab dadurch einen Ort für die Hand; dieselbe tastete nicht in das Leere, sondern fand einen festen Anhaltspunkt. — Zahn behauptet, Clemens habe hier die περίοδοι Ἰωαν. des Leucius zitiert und führt eine Stelle aus denselben an. Dies scheint uns nicht wahrscheinlich; denn die Leucius-Stelle ist doketisch, während die Clemens-Stelle gerade antidoketisch ist. Entweder hat Clemens absichtlich den doketischen Charakter der Leucius-Stelle verwischt, oder er fusst auf anderen traditiones; das halten wir für richtiger anzunehmen. Clemens hat aus irgend einer Schrift „traditiones" eine Stelle zur näheren Erklärung von 1 Jo. 1 v. 1 und zum Erweise, dass Johannes antidoketisch lehre, herbeigezogen. Das ist wohl die einfachste und richtigste Auffassung. Also spricht auch diese Stelle dafür, dass unser Autor dem menschgewordenen Logos Jesus Christus eine reale Leiblichkeit zugeschrieben hat.

Es möge hier eine Stelle Platz finden, welche vom Leiden (πάθος) Christi handelnd, in einen später folgenden Abschnitt gehören würde. Denn sie kann leicht zu dem Missverständnis ver-

leiten, dass das Leiden Christi nur ein Schein gewesen, folglich auch der Leib, welcher es duldete, nur ein Scheinleib gewesen sei. Manche Forscher haben diese Stelle irrtümlich so aufgefasst. — In der Fortsetzung der bereits angezogenen Stelle Paed. I p. 90/91, wo Abimelech typisch auf Christus gedeutet wird, auf p. 91 B/C zeigt Clemens wie Isaak bei seiner nicht zur Ausführung gekommenen Opferung der Typus für das Leiden Christi sei: „er selbst ist Isaak .... welcher der Typus des Herrn ist .... er war ein Opfer wie der Herr; aber nicht wurde er als Opfer dargebracht wie der Herr, er trug nur das Holz zum Opfer wie der Herr das Kreuz .... Allein Isaak litt nicht, da er mit Recht dem Logos einräumte, zuerst zu leiden (τὰ πρωτεῖα τοῦ πάθους); aber deutet auch die Gottheit des Herrn an dadurch, dass er nicht geschlachtet wurde. Denn Jesus stand nach dem Tode auf ohne gelitten zu haben, ebenso wie Isaak vom Opfer entlassen wurde“ .... Unter dem Leiden des menschgewordenen Logos, für welches die Opferung Isaaks typisch ist, ist das Todesleiden zu verstehen. Christus, der menschgewordene Logos, war beides zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott. Als Mensch erlitt er den Tod wie jeder andere Sterbliche, als Gott erlitt er ihn nicht. Der Tod glaubte Christus in seine Gewalt bekommen zu haben, wurde aber getäuscht. Denn der Logos, welcher den Menschen Christus auch im Sterben nicht verlässt, weckt den toten Leib wieder auf. In diesem Sinne sagt unser Autor, dass Christus nach dem Tode wieder aufstand, ohne gelitten zu haben, wie Isaak. Wir müssen hier zum zweitenmal auf die nähere Darstellung des Todes Christi im § 6 hinweisen; wir werden dort den Nachweis bringen, dass der Tod Christi kein Schein gewesen, was wir schon hieraus ersehen. Ferner wird uns ebenfalls bestätigt werden, dass der Leib Christi, welcher dem Tode zur Beute wurde, kein Scheinleib war; dies ist uns gleichfalls durch diese in Rede stehende Stelle zur Gewissheit geworden.

Gegen den vermeintlichen Doketismus unseres Autors spricht ferner entscheidend, dass er die Lehre der Schrift, die Menschen werden durch das Blut Christi erlöst, nicht nur nebenher aufgenommen, sondern vielmehr ihr einen hervorragenden Platz in der Lehre von der ausführenden Erlösung anweist. Deshalb ist es nunmehr angezeigt, dass wir uns der Betrachtung dessen zuwenden, was Clemens über das Blut des menschgewordenen Logos lehrt.

B.

Das Blut Christi.

In der eben angezogenen Stelle, wo Clemens Isaak typisch auf Christus deutet, sagt er über das Lachen Isaaks (siehe A) unter B: „er lachte aber mystisch, um zu prophezeien, dass der Herr uns mit Freude erfülle, welche wir durch das Blut des Herrn von der Vergänglichkeit (*φθορά*) erlöst werden". *φθορά* ist das Gegenteil der *ἀφθαρσία*, welche durch die Erlösung den Menschen zu teil wird. — Mit sinniger Mystik nennt unser Autor in Paed. I p. 102 B/C das erlösende Blut Christi die Windeln, in welche der Herr die junge Mannschaft einhüllt: „welche er selbst mit fleischlichen Geburtsschmerzen geboren, welche er durch sein kostbares Blut in Windeln eingehüllt hat" (Anlehnung an 1 Petr. cap. 1 v. 18/19). — In Paed. 1 p. 103 A wird gesagt: „sein Blut hat er für uns ausgegossen, indem er die Menschheit erlöst". Die wichtigste Stelle, welche diesen Gedanken zum Ausdruck bringt, ist Paed. I p. 151 A: „das ist das Zeichen für die, welche aus dem Umherirren zur Ruhe erzogen werden, die grosse Traube, der Logos, welche für uns ausgedrückt wird; da das Blut der Traube, welche der Logos ist, mit Wasser vermischt werden wollte, so wird auch sein Blut mit Erlösung gemischt. Denn doppelt ist das Blut des Herrn, das eine ist fleischlich (*σαρκικόν*), durch welches wir von der Vergänglichkeit erlöst werden, das andere ist geistig (*πνευματικόν*), durch welches wir gesalbt sind. Und das heisst Jesu Blut trinken, teil haben an der Unsterblichkeit des Herrn. Die Kraft des Logos ist das Pneuma, wie das Blut die des Fleisches" . . . . u. s. w. — Wir beziehen in der Übersetzung *τοῦ λόγου* auf *τῆς σταφυλῆς* als Apposition; *σταφ. τ. λ.* ist dasselbe wie vorher *βότρυς ὁ λ.* Clemens lässt hier das Blut des Erlösers mit Wasser vermischt sein auf Grund von ev. Jo. cap. 19 v. 34. Diesem Wasser schreibt er eine allegorische Bedeutung zu, nämlich, dass es die Erlösung bedeute, welche seinem fleischlichen Blut zugemischt ist. Weil nun der menschgewordene Logos eine zweifache Person ist, eine göttliche und eine menschliche, so spricht ihm Clemens auch ein zweifaches Blut zu, deren jedes seine eigene Heilsbedeutung hat. Durch das fleischliche Blut, d. h. das Blut des wahren Menschen Christus werden die Menschen von der Vergänglichkeit d. h. dem ewigen Tode erlöst, durch das geistige Blut, unter welchem das Pneuma zu verstehen, welches der

Logos besitzt, werden sie gesalbt, d. h. geweiht zu einem neuen Leben in der Gemeinschaft mit dem Erlöser. Dieses neue Leben geht in die Unvergänglichkeit oder Unsterblichkeit über. In dem Satze: „und das heisst Jesu Blut trinken . . . .“ ist das geistige, das pneumatische Blut gemeint; dieses ist die innere göttliche Kraft des Logos. Durch das Trinken wird sie von den Menschen in sich aufgenommen und macht diese der Unsterblichkeit teilhaftig. Derselbe Gedanke ist in Paed. I p. 104 D ausgesprochen. Das Trinken findet in der Eucharistie statt, wie Clemens dies nun in der Fortsetzung der Stelle p. 151 B'C ausführt: „in analoger Weise wird nun in das Wasser gemischt der Wein, in den Menschen das Pneuma; und das eine, die Mischung, führt zum Glauben, das andere nämlich das Pneuma zur Unsterblichkeit. Die Mischung aber von beiden, von Trank und Logos wird Eucharistie genannt, die gepriesene und schöne Gnade; die, welche im Glauben an ihr teil nehmen, werden an Leib und Seele geheiligt“ . . . . u. s. w. Zunächst ist zu bemerken, dass Clemens, weil er als Grieche nur Wein mit Wasser vermischt kennt, den Wein der Eucharistie, welcher eine solche Mischung ist, mit der Erfüllung des Menschen durch das Pneuma vergleicht. Der Mischwein der Eucharistie hat also die Bedeutung, dass er den Menschen zum Glauben führt; das Pneuma, welches dem Menschen zugemischt wird, macht ihn der Unsterblichkeit teilhaftig. — Weil der Logos und das Pneuma eins geworden sind, sagt Clemens nun: die Mischung von beiden von Trank und Logos wird Eucharistie genannt, indem er das doppelte Empfangen, des Weines und des Pneuma ebenfalls als eine Mischung ansieht. — In dem hierauf folgenden Satze sagt Clemens, indem er wieder Logos und Pneuma als eins ansieht, dass die Menschen in der Eucharistie am Logos und Pneuma Anteil bekommen. Leib und Seele werden geheiligt; und zwar verbindet sich das Pneuma mit der Seele des Menschen, welche von ihm getragen wird und der Logos mit dem Fleische, um dessenwillen der Logos Fleisch wurde. Damit ist von unserem Autor gemeint, was wir bereits erfahren haben, dass der Logos der vollkommenste Repräsentant für Vereinigung von Geist und Fleisch ist und des letzteren Erhebung in das übersinnliche Wesen, nicht aber seiner Ertötung und Vernichtung. Wer mit dem Logos verbunden wird, dessen Fleisch wird ebenso in das übersinnliche Wesen erhoben. Ein solcher Mensch ist der echte Gnostiker.

Aus allen diesen Stellen, welche man leicht vermehren kann, folgt, dass Clemens dem menschgewordenen Logos mit voller Überzeugung menschliches Blut zuschreibt. Dadurch hält er streng an der Lehre der Schrift von der Heilsbedeutung des Blutes des Erlösers fest. Gewiss wollte er den phantastischen Irrlehren der haeretischen Gnostiker entgegentreten.

Wir haben nun bis jetzt dargestellt, was unser Autor über den Leib und das Blut des menschgewordenen Logos, Jesu Christi, lehrt und erwogen, ob er von einem wirklichen menschlichen Leibe und Blute spreche. Hieran knüpfen wir am zweckmässigsten eine Besprechung dessen, was unser Autor über das Leiden des Erlösers vorträgt. Dabei haben wir vor allem darauf zu achten und zu entscheiden, ob dieses Leiden als Wirklichkeit oder Schein aufgefasst ist.

C.

Das Leiden Christi.

Das Wort Leiden, *πάθος*, hat bei Clemens einen doppelten Sinn; in den einen Stellen bezeichnet es allgemein das gesamte Leiden des menschgewordenen Logos für die Menschheit, in den anderen speziell das Todesleiden.

Zuerst ist an Paed. I p. 102 B/C zu erinnern, wo von der *σαρκικὴ ὠδίς* des Herrn die Rede, mit welcher er die junge Mannschaft geboren hat. Eine andere Stelle ist ib. p. 120 letzter Satz des cap. 8: *φιλάνθρωπόν ἐστιν εἰς πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ.* Hier werden die Leiden in die sinnlich wahrnehmbare Welt verlegt, in welche Gott, d. h. der Logos hinabsteigt. In Str. IV p. 491 C sagt Clemens: „er, welcher aus Liebe zu Gott litt und wegen der eigenen Erlösung litt". p. 508 D lesen wir: „wegen dieser unserer Heiligung also liess sich der Herr nicht abhalten zu leiden" .... Str. VI p. 649 C finden sich die schönen Worte: „er, der aus Liebe zu uns litt, hätte nichts versäumt, was zum Unterricht in der Gnosis hätte dienen können". Hier ist wie in Paed. I p. 120 A die Liebe zu den Menschen als das Motiv zum Leiden angesehen. — Folgende Stellen sprechen vom Todesleiden. In Paed. I p. 104 B sagt Clemens in Beziehung auf ev. Matth. cap. 26 v. 39: „die Erfüllung seines eigenen Leidens hat er charakteristisch Kelch genannt, als er allein ihn austrinken und ausleeren musste". Fragm. 789 A l. Sp. sagt

aus: „daher übergiebt er im Leiden die Weisheit dem Vater". ib. p. 798 r. Sp. C heisst es: „den toten Körper weckt er auf, nachdem er die Leiden abgeworfen hatte". ib. p. 800 l. Sp. B findet sich der wichtige Satz: „wie die Geburt des Erlösers uns von der Geburt und dem Schicksal befreit, so entreisst uns seine Taufe dem Feuer und sein Leiden dem Leiden". — Aus der Schrift quis dives (ed. Klotz) wollen wir nur wieder § 37 heranziehen. Nachdem Clemens davon gesprochen, dass Gott aus Liebe den Sohn geboren, fährt er fort: „deswegen kam er selbst herab, deswegen zog er einen Menschen an, deswegen litt er freiwillig, das was die Menschen hätten leiden sollen, damit er, nachdem an ihn der Massstab unserer Schwachheit, die (uns) er liebte, gelegt worden war, er an uns den Massstab seiner Macht lege und lässt uns ein neues Testament zurück dadurch, dass er geopfert werden wollte und sich als ein Lösegeld giebt". — Clemens vertritt hier die Lehre der Schrift vom stellvertretenden Leiden und Sterben des Herrn: aus Liebe zu den Menschen leidet und stirbt er freiwillig, giebt sich als ein Lösegeld und lässt uns ein neues Testament zurück. Wie in jenen bereits besprochenen Stellen z. B. Str. VI p. 649 C ist also auch hier die Liebe zu den Menschen als das Motiv zum Leiden hingestellt. Wenn Clemens hier sagt, dass an den Herrn der Massstab unserer Schwachheit gelegt werden musste, damit er an uns den seiner Macht lege, so lehrt er nichts Anderes, als dass der Herr unsere Schwachheit durchkosten musste, damit wir seine Stärke empfingen und stark wie er im Kampfe gegen die Leidenschaften erfunden würden.

Unbefangen haben wir uns die wichtigsten Stellen vor die Augen geführt, welche von dem Leiden Christi handeln. Nichts berechtigt uns, daran zu zweifeln, dass Clemens das Leiden als ein wirkliches hinstellt. Schon aus einem Grunde kann unser Autor unmöglich das Leiden Christi als Schein angesehen haben. Sollte man ihm zutrauen, dass er nicht erkannt hätte, dass er die Erlösung in Nebel und Dunst verflüchtigen würde, wenn er das stellvertretende Leiden des Erlösers für leeren Schein erklären würde? Es kann kein Zweifel für uns bestehen, dass er das Leiden des Erlösers als ein wirkliches hinstellt. Hieraus gewinnen wir eine neue Bestätigung unserer Überzeugung, dass Clemens dem menschgewordenen Logos einen wirklichen menschlichen Leib zugeschrieben hat. Denn wirklich leiden konnte der Erlöser nur in einem wirklichen Leibe.

Wenden wir uns nun zu der ebenso wichtigen wie schwierigen Frage, welche wir bis jetzt offen gelassen haben, ob der menschgewordene Logos, Jesus Christus, auch eine wirkliche, menschliche Seele besessen habe.

D.

Die Seele Christi.

In der Einleitung zum zweiten Hauptabschnitt hoben wir den genialen Gedanken J. A. Dorners hervor, dass der menschgewordene Logos nur dann ein wahrer Mensch gewesen sein könne, wenn er nicht nur einen menschlichen Leib, sondern auch eine wirkliche, menschliche Seele gehabt habe. Dorner führt den Beweis negativ, indem er zeigt, dass weder die Erfüllung Christi mit dem Pneuma noch die Einwohnung des Logos, welcher die Stelle der Seele vertreten könne, ausschliessen, dass Clemens Christus eine menschliche Seele zugesprochen habe. Ferner beruft er sich auf Paed. I p. 80 A, wo Christus „leidenschaftslos in Bezug auf die Seele" genannt wird. Wir wollen nun diesem negativen Beweise Dorners einen positiven hinzufügen, indem wir aus mehreren Stellen nachweisen, dass Clemens unter den verschiedenen Gesichtspunkten von der menschlichen Seele Christi spricht.

Vorhin haben wir kennen gelernt, dass unser Autor eine antignostische Lehre von den drei Stämmen der Menschheit aufstellt, von den Hylikern, Psychikern und Pneumatikern. Diese unterscheiden sich dadurch von einander, dass bei den ersteren die *ψυχὴ ἄλογος*, bei den zweiten die *λογικὴ*, bei den dritten *τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν* (die dritte Seele) am stärksten ausgebildet ist. Clemens stellt nun die Lehre auf, dass der Logos, als er Mensch wurde, den psychischen und pneumatischen Menschen anziehen musste, weil beide in verschiedener Weise der Erlösung teilhaftig werden. Was aber unter diesem psychischen und pneumatischen Menschen zu verstehen sei, werden wir hernach zu untersuchen haben; soviel können wir im voraus vermuten, dass es sich wesentlich um die psychische und pneumatische Seele des Menschen Christus handeln wird. Zuvörderst müssen wir die Fortsetzung der schon einmal angezogenen Stelle Fragm. p. 798 l. Sp. B in's Auge fassen: *μετὰ τὴν τοῦ θανάτου* .... „nach der Herrschaft des Todes, welche die

Verheissung gross und den Menschen wohlgefällig gemacht hatte, aber nichtsdestoweniger ein Dienst des Todes gewesen, entsagte der grosse Agonist Jesus Christus seiner Macht und Gottheit und nahm die Kirche in sich selbst durch seine Macht auf, die Auserwählten und Berufenen, nämlich die Pneumatiker, welche von der Gebärerin abstammen und zog sie an“ (ἐνεδύσατο aus dem folgenden heraufgenommen). „Ebenso nahm er die Psychiker auf, auf welche sich der Heilsplan erstreckte, welche er erlöste und mit sich hinauftrug, dementsprechend, wie er sie aufgenommen und durch sie alles, was ihnen ähnlich. Denn wenn der Anfang heilig, so ist es auch der Brei .... Zuerst zog er den Samen der Gebärerin an, nicht getrennt von ihm, sondern ihn in sich fassend mit seiner Macht, ihn, welcher durch die Gnosis ein wenig (κατὰ μικρόν) neugestaltet wird“. — Welches ist der Sinn dieser Stelle? Clemens will offenbar sagen, dass der Logos, als er Christus wurde, zuerst ein pneumatischer Mensch werden musste; von diesem war er nicht getrennt, sondern fasste ihn in sich, d. h. er und der pneumatische Mensch waren kein zwiespältiges Wesen, vielmehr verband er sich mit ihm zu einer harmonischen Einheit. Der Logos nimmt die Auserwählten auf, ἀναλαβών, damit ist gesagt, dass er sie in seine Wesens- und Lebensgemeinschaft aufnimmt. Sehr wichtig ist, dass Clemens nur von einem Aufnehmen der Auserwählten, der Pneumatiker spricht und nicht von einem Erlösen; erlöst werden die Psychiker. Er hält dadurch an der bereits kennen gelernten Anschauung fest, dass die Pneumatiker oder Gnostiker einer Erlösung nicht bedürftig sind, weil sie sich selbst erlösen. Die Pneumatiker nennt er collectiv einen pneumatischen Samen, welcher von der Gebärerin d. h. Sarah abstammt, cf. unter A; dieser wird ein wenig durch die Gnosis neugestaltet. Davon haben wir schon gehört, nur das ist neu, dass die Neugestaltung nur κατὰ μικρόν ist. Dadurch geht Clemens noch einen Schritt weiter in seiner Doktrin, dass die Pneumatiker oder Gnostiker vollkommen sind; sie sind durch die natürliche Anlage schon so vollkommen, dass die Gnosis nur noch ein wenig zur Neugestaltung ihres Wesens beiträgt. — Gehen wir nun weiter in dieser Stelle: „als er aber in Beziehung zur Welt (τόπος) trat, fand er, dass er Jesum Christum anziehen musste, den voraussverkündeten, welchen die Propheten und das Gesetz verkündigt hatten, der das Abbild des Erlösers war. Aber auch dieser, der psychische Christus, welchen er anzog, war unsichtbar.

Er musste aber in die Welt kommend, darum, dass er gesehen, erfasst werde, wie ein Mensch verkehren und dem sinnlichen Körper sittlichen Widerstand leisten konnte, ihm einen Körper weben aus dem unsichtbaren psychischen Wesen, er, der infolge göttlicher Ausrüstung in die sinnliche Welt kam". — Zunächst bemerken wir, dass wir das τῆς vor ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας als einen ungehörigen und sinnstörenden Schreibfehler ansehen und deshalb fortlassen; er mag sich in die Handschriften auf irgend eine Weise eingeschlichen haben. Sei dem nun wie es sei, nur durch Weglassung dieses sinnstörenden Wortes erhalten wir einen klaren Sinn.

Unter dem psychischen Christus ist Christus als der Repräsentant der Psychiker zu verstehen. Für diese kommt er als der Erlöser in die Welt, sie nimmt er in seine Gemeinschaft auf, hilft ihnen den Kampf gegen die Leidenschaften als ihr συναγωνιστής durchzukämpfen und die Vollkommenheit zu erlangen. Mit anderen Worten, Christus musste nicht nur ein pneumatischer, sondern auch ein psychischer werden, um das Erlösungswerk verrichten zu können. Ferner folgt aus dieser Stelle eine ausdrückliche Bestätigung für unsere Ansicht, dass Christus einen wirklichen menschlichen Leib gehabt hat. Denn Clemens sagt ja hier ausdrücklich, dass der Logos dem psychischen Christus einen Körper weben musste, weil er unsichtbar war u. s. w. Was damit gemeint sei, dass der Logos den Körper aus dem unsichtbaren psychischen Wesen webt, werden wir besser hernach untersuchen.

Wie wird nun der menschgewordene Logos ein pneumatischer und ein psychischer Mensch? Wir wissen, dass derjenige Mensch ein Pneumatiker, dessen dritte Seele τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν am stärksten ausgebildet ist. Der Psychiker zeichnet sich durch Stärke seiner göttlichen Seele aus. So kann nichts Anderes gemeint sein, als dass der Logos, als er Mensch wurde, die pneumatische Seele des Pneumatikers und die starke göttliche Seele des Psychikers annimmt. Dass er letztere besitzt, haben wir gehört. Zwei Stellen lassen ausser allem Zweifel, dass der menschgewordene Logos ebenso wie jeder andere Mensch mit dem pneumatischen Samen ausgestattet wird, nämlich Fragm. p. 789 l. Sp. A. Anfang der epitomae . . . τὸ πνευματικὸν σπέρμα . . . und p. 798 r. Sp. D τὸ ἐν τῷ ὀστέῳ πνευματικόν . . . . Auf beide kommen wir im § 6 noch näher zu sprechen. Dieser pneumatische Same, welchen er empfängt, muss von noch höherer Stärke gewesen sein als der eines Pneumatikers.

Mit ihm verbindet sich nun die Fülle des Pneuma, welches über ihn im Jordan ausgegossen wurde. Jedoch ist diese Verbindung keine Vermischung. Beide Pneumata wirken als Einheit, trennen sich aber wieder von einander im Tode des Menschen Christus und werden auf verschiedene Weise gerettet. Davon können wir ebenfalls erst im § 6 näher sprechen. — Auf diese Weise ist Christus ein echter Pneumatiker geworden, ja noch mehr als ein solcher; denn bei diesem ist der pneumatische Same nur stärker wie bei den anderen Menschen. Christus ist das Idealbild eines Pneumatikers, er steht soviel über ihnen wie diese über den übrigen Menschen. Ebenso ist Christus durch die Annahme der vernünftigen oder göttlichen Seele das Idealbild eines Psychikers geworden. Denn diese seine Seele ist wieder höheren Grades als die gleiche eines Psychikers; sie verhält sich zu ihr wie sein Pneuma zu dem des Pneumatikers. Seine vernünftige Seele steht auf einer Linie mit dem göttlichen Nus, während dieselbe beim Psychiker dem göttlichen Nus nur vollkommen ebenbildlich ist.

Da bei dem Menschen die unvernünftige oder hylische Seele (die *ψ. ἄλογος*) die göttliche als ihr Fleisch umhüllt, so muss unbestreitlich auch der wahre Mensch Christus eine solche gehabt haben. Ein anderer Grund dies anzunehmen ist folgender. Die hylische Seele vermittelt alle sinnliche Erkenntnis (*αἴσθησις*). Da Christus doch dieser nicht entbehren konnte, so musste er dieses Organ besessen haben. Denn auch der Pneumatiker und Psychiker besitzen eine hylische Seele. Aber diese seine hylische Seele unterscheidet sich auf der anderen Seite tief von der menschlichen. Diese ist das Organ aller Leidenschaften, ebenso wie sie Organ des sinnlichen Erkennens ist. Im § 6 der Psychologie haben wir dies näher dargestellt; dort zitierten wir p. 49 auch die wichtige Stelle: *διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος ἐπιθυμεῖ ἥδεται ὀργίζεται τρέφεται αὔξεται; σωμ. πν.* ist dasselbe wie *ψ. ἄλογος*. Diese Bedeutung hat sie beim Menschen; bei dem Hyliker ist sie in hervorragender Weise Organ des *ἐπιθυμεῖν* u. s. w. Von dieser Seele des menschgewordenen Logos kann aber nur gesagt werden *αἰσθάνεται*, sie vermittelt die sinnliche Erkenntnis. So ist denn Christus, der menschgewordene Logos, im Besitze der drei Seelen, welche der Mensch hat. Als ein Mensch nur aus Seelen bestehend, kann er ebensowenig auf Erden existieren wie Adam; dieser war solch' ein reiner Seelenmensch, wohnte aber in dem im vierten Himmel

gelegenen Paradiese. Darum bedurfte er für sich, den psychischen Menschen, einer fleischlichen Hülle. Wenn Clemens nun sagt, dass der Logos sich den Körper aus dem unsichtbaren psychischen Wesen webt, so ist damit natürlich nicht gemeint, dass dasselbe die Substanz sei; denn dann müsste der so gewebte Körper unsichtbar sein. Vielmehr sind diese Worte dahin zu verstehen, dass der fleischliche Körper als Hülle eine getreue Nachbildung und Darstellung des unsichtbaren Körpers des psychischen Christus sei. Was ist das nun für ein unsichtbarer Körper? Nach der strikten Psychologie könnte es nur der äussere Mensch sein, die hylische Seele, welche die göttliche einschliesst und ihre *σάρξ* ist. Aber wie wir wissen, lehrt unser Autor die übernatürliche Geburt Christi, lässt den heiligen Geist und den Logos in der Jungfrau Maria sein *σῶμα* bilden, welches im Momente der Geburt in Fleisch verwandelt wird. Deshalb ist es wohl richtiger, wenn wir annehmen, dass der psychische Christus hier derjenige ist, welcher von dem heiligen Geist und Logos bereitet ist. Er war an sich unsichtbar, weil er aus dem himmlischen Lichtstoffe bestand. Diesen den psychischen Christus zieht der Logos zunächst an, d. h. er wohnt ihm ein. Dann im Augenblick, wo dieser Christus vor der Jungfrau Maria geboren wird, webt der Logos ihm einen Körper aus dem unsichtbaren psychischen Wesen, d. h. er bildet diesen den sinnlich wahrnehmbaren, dem unsrigen wesensgleichen Körper nach dem aus Lichtstoff bestehenden *σῶμα* und umhüllt mit diesem sichtbaren den unsichtbaren Körper. — Es bleibt nur noch eine sehr schwierige Frage für uns übrig, nämlich wie erhält das *σῶμα* die Seelen? Diese Frage findet sich, wenn ich nicht irre, nirgends durch eine Stelle beantwortet. Entweder hat unser Autor sich diese Frage überhaupt nicht vorgelegt, oder er hat nur unterlassen, sie zu erörtern. Nehmen wir letzteres an, so bleibt es uns überlassen, zu erschliessen, wie er sich die Einsetzung der Seelen gedacht haben mag. Die hylische Seele des Menschen wird durch die Zeugung geschaffen; die göttliche Seele, welche eine der Ideen ist, wird von dem Demiurgen in die *μήτρα* eingeführt, wo sie mit der hylischen zusammentrifft und sich mit ihr verbindet (cf. § 1 der Psychol.). Dies kann nun bei der Erschaffung Christi nicht der Fall gewesen sein, weil er nicht auf menschliche Weise erzeugt worden ist. Da er nun aber die Seelen gehabt hat, so bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass der Logos mit Hilfe der bei der Geburt thätigen

Engel die Seelen in das σῶμα eingesetzt und es auf diese Weise beseelt hat. Dies erscheint uns die allein korrekte mögliche Lösung dieser schwierigen Frage, wie Christus die Seelen bekommen hat.

Wenden wir uns nun zu anderen Stellen und sehen wir zu, ob er diese seine Anschauung festhält, oder sie ändert.

In vielen Stellen vertritt unser Autor mit unverkennbarer Vorliebe die platonische Lehre von der Gefangenschaft und Befleckung der Seele im Leibe, so dass ihre Befreiung aus ihm, die *λύσις καὶ χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος*, das Mittel zur sittlichen Vollkommenheit ist. Je mehr die Seele sich vom Leibe und von den Leidenschaften losreisst, diese siegreich bekämpft, zu desto grösserer Freiheit gelangt sie, in welcher sie sich der Vervollkommnung hingeben kann. Christus ist das leuchtende Vorbild für diese Befreiung; seine Seele hat die Herrschaft über die Leidenschaften völlig gewonnen, sich schon bei Lebzeiten ganz vom Körper getrennt. Diese für die Menschen vorbildliche Loslösung der Seele vom Leibe sieht Clemens in einer Stelle als ein Gott wohlgefälliges Opfer an; Str. V p. 580 A: *ἄπορον ὡς ἀληθῶς θῦμα υἱὸς θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἁγιαζόμενος· θυσία δὲ ἡ τῷ θεῷ δεκτὴ σώματός τε καὶ τῶν τούτου παθῶν ἀμετανόητος χωρισμός* .... Clemens giebt hier das platonische Dogma aus Phaedo nur in etwas anderer Form wieder. Denn er kennt die ursprüngliche Form sehr wohl, wandelt sie aber oft in freier Weise um, so z. B. in einer anderen Stelle, nämlich Str. III p. 479 B. Daselbst behauptet er, dass der Gnostiker der wahre Philosoph sei und durch sein ganzes Leben hindurch über die Trennung des Körpers von der Seele nachsinnt und dadurch die gnostische Bereitwilligkeit zu sterben gewinne: „die Trennung nun des Körpers von der Seele, über welche von dem Philosophen während des ganzen Lebens nachgesonnen wird, bereitet ihm die gnostische Bereitwilligkeit heiter den natürlichen Tod zu tragen, welcher die Loslösung der Bande ist, welche die Seele an den Körper fesseln". — Clemens giebt hier Phaedo cap. 12 D, E kurz wieder, bezieht aber was dort vom Philosophen gesagt ist, auf den Gnostiker als den wahren Philosophen.

Während der Gnostiker noch über die Loslösung der Seele vom Körper nachsinnt und sie herbeizuführen sucht, ist es dem Ideal-Gnostiker Christus gelungen, dies Ziel zu erreichen; davon handelte Str. V p. 580 A. Deshalb wird auch Paed. I p. 80 A von ihm gesagt: *ἀναμάρτητος ἀνεπίληπτος καὶ ἀπαθὴς τὴν ψυχήν*.

In Str. II p. 407 A/B stellt Clemens das neutestamentliche ἀποσταυροῦν ἑαυτόν mit dem platonischen ἀφορίζειν ἑαυτόν auf eine Stufe. Etliche Zeilen weiter sieht er daher das Kreuz als das Symbol der Loslösung der Seele vom Leibe an. Er giebt entweder ev. Jo. cap. 12 v. 25 frei wieder, ohne sich streng an den Wortlaut zu binden, oder er hat einen anderen Text gelesen; er sagt: „der, welcher seine Seele verliert, sagt der Herr, der wird sie retten, fürwahr, wenn er sie für den Erlöser waghalsig dahingiebt, wie er es für uns gethan hat, oder sie aus der Gemeinschaft des angenehmen Lebens heraus verliert (d. h. sie aus ihr befreit); denn wenn du die Seele loslösen, entfernen, trennen willst von dem sinnlichen Geniessen und der Lust — das bezeichnet das Kreuz — so wirst du sie besitzen gefunden für die erwartete Hoffnung und sich in ihr ausruhend". — In ganz ähnlicher Weise deutet er Str. V 600 A die Worte des Herrn aus Matth. cap. 25 v. 13 auf die Trennung der Seele vom Leibe, wobei er in denselben Worten spricht wie Str. III p. 479: „gleich darauf ermahnt derselbe Erlöser; wachet, gleich als ob er sagen wollte, sinnet darüber nach zu leben und versuchet die Seele vom Leibe zu lösen" ....

Aus diesen Stellen erkennen wir, dass Clemens Platos Lehre von der Loslösung der Seele vom Leibe rückhaltslos angenommen hat; er ist aber dabei in der Verblendung befangen, dass er nur die wahre Philosophie, die barbarische, d. h. den allegorischen Schriftinhalt vortrage, welchen Plato gekannt habe. Denn die Griechen besassen eine gewisse Kenntnis der wahren Philosophie, welche sie aber verderbten und verunstalteten. Clemens hat nicht geahnt, dass er sich nur im Kreise bewegte, er wähnte Christ zu sein, war aber und blieb hierin ein Philosoph.

Da nun die Menschen nicht imstande sind, ihre Seele derjenigen, welche Christus besass, vollkommen ähnlich zu machen, die Befreiung aus dem Leibe selbst herbeizuführen, so muss auch wegen dieser Unfähigkeit der menschgewordene Logos als Helfer eintreten. Nach Str. VII p. 741 D kann der Tod allein die Trennung der Seele vom Leibe herbeiführen; die Gnosis ist aber gleichsam ein λογικὸς θάνατος, welcher die Seelen von den Leidenschaften befreit und sie zu einem in sittlich guten Handlungen aufgehenden Leben führt. Hiernach ist also anzunehmen, dass für die Psychiker der physische Tod das Befreiungsmittel der Seele ist, für die Pneumatiker aber die Gnosis. Clemens überträgt auch hier das philosophische Sterben,

von welchem Plato spricht, auf die Gnosis. Damit nun der Psychiker schon während des zeitlichen Lebens dieser Befreiung teilhaftig werden, so gleichsam gestorben auf dem Wege zur sittlichen Vollkommenheit fortschreiten kann, bis dass der natürliche Tod die letzte Schranke von ihr hinwegnimmt, stirbt der Erlöser für die Menschen, giebt seine Seele in den Tod, damit die Seelen der Menschen gerettet werden. Stellen, in welchen Clemens dieses Hingeben der Seele durch den Erlöser für die Menschen vorträgt, sind sehr zahlreich; die wichtigsten führen wir an. Paed. I p. 133 B sagt Clemens: „alles geschah durch ihn und ohne ihn auch nicht eins, aus Wohlwollen, weil er sich für uns zum Opfer gegeben hat. Denn der gute Hirte giebt seine Seele für die Schafe und hat sie gegeben“; ἤδη καὶ ἔθηκεν, diese Worte setzt er selbst hinzu, um zu bestätigen, dass der gute Hirte, Christus, nicht nur verheissen habe, seine Seele zu geben, sondern sie auch wirklich gegeben hat. Ferner quis dives § 37 die schöne Stelle, in welcher Clemens eine Betrachtung über das Wort des Herrn anstellt „meine Liebe gebe ich euch“. Die Stelle lautet: „welche ist diese (die Liebe) und wie gross? Für einen jeden von uns hat er seine Seele dahingegeben, die alle an Wert aufwiegt. Diese dagegen fordert er von uns für einander zurück. Wenn wir unsere Seelen den Brüdern schuldig sind, werden wir da noch die Dinge der Welt ... für uns zurückbehalten“ ... u. s. w. Str. V p. 480 A lautet: „für welchen er seinen Leib freiwillig dahingab und auch seine Seele, wie die Richter es erwarteten“. Aus den adumbrationes wollen wir auch eine Stelle entnehmen, nämlich adumbr. in 1 Petr. 1 v. 19. Clemens deutet diesen Vers auf die gerechte Seele Christi, welche als Opfer an Gott dargebracht wird: „significat autem animam mundam per iustitiam, quae offertur deo“ (Zahn, III adumbr.).

Mit diesen Stellen wollen wir uns bescheiden. Sie zeigen unwiderleglich, dass Clemens dem menschgeworden Logos eine menschliche Seele zugesprochen hat.

Origenes hat die Tragweite dieses Gedankens seines Lehrmeisters, dass Christus auch eine menschliche Seele gehabt haben müsse, wenn er ein wahrer Mensch gewesen sein soll, erkannt. Deshalb lehrt er, dass der Logos nicht nur einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele angenommen habe und zwar eine reine und nicht in dem Abfall von Gott verstrickte. Bekanntlich hat Origenes ebenfalls von seinem Lehrer die philonische

Anschauung überkommen, dass die Seelen im vorzeitlichen Zustande mit den Engeln identisch seien. Ein Teil der Engel oder Seelen — so lehrt Origenes — ist bei der ersten Schöpfung von Gott abgefallen; eine der nicht abgefallenen Seelen, eine völlig reine ist die Christi.

In einer grossen Zahl von Stellen vertritt Clemens die eigentümliche Anschauung, dass die Leidenschaften nicht ausserhalb der Seele sind und von aussen, d. h. von der Welt ausgehend, auf sie wirken, sondern in sie selbst von den bösen Geistern oder Engeln eingepflanzt sind. Die bösen Engel trachten danach, die göttliche Seele (die ψ. λογική) in ihre Gewalt zu bekommen und über sie zu herrschen. Hierauf ist bereits im § 7 der Psychologie soweit wie angängig war, aufmerksam gemacht worden. Im folgenden werden die dort gegebenen Prolegomena zu Grunde gelegt und noch einmal kurz zusammengefasst werden. Diese Anschauung von der Verderbung der Seele durch die bösen Geister wurzelt in der altkirchlichen Lehre von den die Menschen und die Welt beherrschenden bösen Geistern oder Dämonen, gegen welche Christus für die Menschen kämpft. Clemens teilt sie nicht nur, sondern baut sie sehr sorgfältig systematisch aus, wobei er mit apologetischer Tendenz an gewisse Stellen des N. T. anknüpft. Ferner verwebt er in derselben Absicht, um die haeretischen Gnostiker zu bekämpfen, gnostische Anschauungen vom Kampfe des Logos gegen die Dämonen, aber nur nach ihrer formellen Seite gefasst, mit jener altkirchlichen Lehre. Wir werden erkennen, dass unser Autor Ansätze dazu gemacht hat, eine christlich-gnostische Lehre von der Bekämpfung der Dämonen durch Christus aufzubauen.

---

§ 5.

Christus als Bekämpfer und Besieger der bösen Engel oder Dämonen.

Str. II p. 407 D, 408 A trägt unser Autor die eigentümliche Anschauung vor, dass die πάθη Eindrücke der Seele, ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς, sind und gleichsam ἐναποσφραγίσματα d. h. Siegelabdrücke der δυνάμεις, der Geistermächte: „der einfache Sinn der Philosophie, welche wir haben, sagt, dass alle Leidenschaften Eindrücke

der Seele, welche weich und nachgiebig ist, sind und gleichsam Siegelabdrücke der Geistermächte sind, gegen welche wir zu ringen haben. Denn, wie ich meine, ist es eine Thätigkeit der Böses thuenden Geistermächte (*κακούργοις δυνάμεσιν*) jede für sich zu versuchen, etwas zu erwirken, was ihrer eigenen Beschaffenheit entspricht, damit sie uns, die wir ihnen entsagt haben, im Kampfe besiegen und sich uns ganz zu eigen machen". — Im folgenden spricht nun Clemens näher von dem Ringen und Kämpfen der Menschen gegen diese Geistermächte. — Diese Anschauung, dass die bösen Geister sich wie Siegel in die Seele des Menschen einprägend, die Leidenschaften erzeugen, hat unser Autor sich nach jener kosmologischen Doktrin Philos gebildet, welche wir in Rücksicht hierauf im § 2 hervorhoben: die weltschaffenden Engel erschaffen die Welt dadurch, dass sie sich in ihrer Gesamtheit als noëtische Welt in die Materie einprägen. Denn sie sind beides, Typen und weltschaffende Mächte, unpersönlich und persönlich. Diese ihre Einprägungen sind die *ἐκμαγεῖα* der noëtischen Welt. Ganz ebenso lässt, wie wir sehen, Clemens die bösen Geister sich in die Seele des Menschen einprägen und gleichsam eine Welt von Leidenschaften in ihr erschaffen.

In anderer Weise stellt Clemens die Verderbung der Seele durch die bösen Engel in Fragm. p. 802 r. Sp. D. dar. Er knüpft an ev. Luc. 11 v. 24 an und sagt, dass die unsauberen Geister in die Seele einziehen wie in ein leeres Haus, wenn es nicht vorher mit den *σωτήρια*, den rettenden Heilsgütern angefüllt wird. Auf p. 807 l. Sp. B werden die Leidenschaften geradezu mit den Dämonen identifiziert, sie sind aber nicht Geister der Herrschaft: *πνεύματα λέγεται τὰ πάθη τὰ ἐν τῇ ψυχῇ οὐκ ἐξουσίας πνεύματα.* Dass unter den *πνεύματα* nichts Anderes zu verstehen als Dämonen, böse Engel, zeigt klar der folgende Satz: „daher wird ein in die Leidenschaften verstrickter Mensch eine Legion von Dämonen sein". Die Anlehnung an die Angelogie des Colosser-Briefes in *ἐξους. πνευμ.* ist unverkennbar. — Auf ev. Matth. 13 v. 24 ff. fusst Str. II p. 410 C: der Teufel säet in die Seele des Sünders die bösen Mächte (*ἐνεργείας*) und Geister ein. — Ehe wir jetzt zu anderen Stellen übergehen, ist zu bemerken, dass Clemens die Seele des Menschen durch die Taufe von den bösen Engeln oder Dämonen gereinigt werden lässt. Eine einschlägige Stelle ist z. B. Fragm. p. 802 l. Sp. B: „durch dieses (nämlich sc. das Wasser der Taufe) werden wir nicht nur

am Körper, sondern auch an der Seele gereinigt. Es ist ein Zeichen dafür, dass das Unsichtbare an uns geheiligt wird und dass auch die unsauberen Geister, welche in unserer Seele eingeflochten sind, durchgeseihet werden von der neuen und pneumatischen Geburt an" .... In ähnlicher Weise stellt er die Befreiung in Fragm. p. 800 l. Sp. B—D dar: „wie die Geburt des Erlösers uns von der Geburt und dem Schicksal befreite, so entriss uns auch seine Taufe dem Feuer und sein Leiden dem Leiden, damit wir ihm in allen Stücken nachfolgen können" .... Unter der Geburt des Erlösers versteht Clemens, wie wir im § 4 erkannt haben, die übernatürliche Geburt aus der Jungfrau Maria. Die Geburt des Menschen sieht er aber keineswegs als etwas sittlich Schlechtes an, vielmehr verteidigt er sie auf das eifrigste gegen alle, welche sie schmähen, cf. § 7 d. Psych. und die charakteristische Stelle Fragm. p. 799 C l. Sp. Vielmehr will er hier nur sagen, dass wir durch die Geburt in das Schicksal verstrickt werden; beide fallen zusammen. Unter dem Schicksal ist aber nicht die griechische Moira oder Heimarmene zu verstehen, sondern die Vereinigung (*σύνοδος*) vieler feindlicher Engel, Fragm. p. 799 l. Sp. D: *ἡ εἱμαρμένη ἐστὶν σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων.* Von diesen wollen wir, um hier den Gedankengang nicht zu unterbrechen, erst hernach sprechen. Clemens fährt nun in Anknüpfung an ev. Luc. 10 v. 19 und wohl auch an ev. Marc. 16 v. 15 auf p. 800 l. Sp. C fort: „wer aber auf Gott getauft ist, der hat sich in Gottes Schutz begeben und die Macht empfangen, über Skorpionen und Schlangen zu wandeln, nämlich über den schädlichen Geistermächten. Gehet herum, prediget und taufet die Gläubigen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, in Bezug auf welche wir wiedergeboren und über alle Mächte erhoben werden. Auf Grund dessen wird die Taufe auch Tod und Ende des alten Lebens genannt, indem wir den bösen Engelmächten absagen; das Leben soll aber sein nach der Weise Christi, über welches er selbst allein Herr ist. Die Kraft der Umwandlung des Getauften erstreckt sich nicht auf den Körper, denn als derselbe steigt er herauf, sondern auf die Seele. Zugleich mit dem Heraufsteigen aus der Taufe wird er ein Diener Gottes; und von den unsauberen Geistern wird gesagt, denjenigen, auf welchen sie noch vor kurzer Zeit noch einwirkten, fliehen sie mit Schaudern".

Eigentümlich ist die hiermit übereinstimmende Anschauung, welche Clemens Fragm. p. 801 l. Sp. A vorträgt, wobei er ev. Marc.

1 v. 13 zu Grunde legt, aber allegorisch deutet: „sogleich nach der Taufe wird der Herr, damit er ein Typus für uns sei, in eine heftige Gemütsbewegung versetzt und befindet sich mit den wilden Tieren in der Wüste. Nachdem er den Teufel besiegt hat, wird ihm von den Engeln gehuldigt, gleich als ob er schon jetzt ein wahrer König sei. Denn in ihm, der im Fleische die Engel besiegt hat, wird mit Fug und Recht von den Engeln gedient". — Clemens deutet also die wilden Tiere aus ev. Marc. allegorisch auf die bösen Engel, deren Herrscher der Teufel ist. Soweit mir bekannt, spricht er nur hier in der Erklärung der Versuchungsgeschichte ausdrücklich auch von einer Besiegung des Teufels. Da dieser nun der Herr und Anführer der bösen Engel ist, cf. z. B. nur Str. II p. 410 C und V p. 593 A, so sind wir wohl berechtigt anznehmen, dass Clemens, ohne es erst ausdrücklich hervorzuheben, in allen Stellen, wo er von Bekämpfung und Besiegung der bösen Engel durch Christus spricht, die des Teufels als selbstverständlich einschliesst. Dafür spricht schon die Fortsetzung dieser Stelle. Auf Ephes. cap. 6 v. 16 Bezug nehmend, sagt er nun: „wir müssen uns mit den Waffen des Herrn bewaffnen, indem wir Leib und Seele unverwundbar haben, um mit den Waffen die Geschosse des Teufels auslöschen zu können". — In Fragm. p. 803 r. Sp. C stellt Clemens den Lehrsatz auf, dass Christus die Menschen durch sein kostbares Blut nicht sowohl von den Sünden, als vielmehr von den bösen Geistern loskauft: „es kauft uns der Herr mit seinem kostbaren Blut von den alten Machthabern los, indem er uns von den bitteren Sünden befreit, durch welche die Geister der Schlechtigkeit über uns herrschen".

Wenden wir uns nunmehr zu der Stelle, wo unser Autor ausführlich über die *εἱμαρμένη* spricht. Fragm. p. 799 l. Sp. D u. r. Sp. A/D „das Schicksal ist die Vereinigung (*σύνοδος*) vieler feindlicher Engel. Diese sind ungesehen und unsichtbar; sie herrschen über den Lauf der Gestirne und verkehren durch sie .... Sie verwalten die Geburten und treffen Vorkehrungen für sie. Die Gestirne selbst thun nichts, sie zeigen nur die Wirksamkeit der herrschenden Geistermächte, ebenso wie der Flug der Vögel nur etwas zeigt, aber nichts thut .... Verschieden sind nun die Gestirne und Geistermächte, solche die Gutes und solche die Böses thun, rechte und linke .... Von diesem Hader und Kampf der Geistermächte befreit uns der Herr und gewährt Frieden vor der Schlachtaufstel-

lung der Geistermächte und Engel, welche die einen für, die anderen wider uns errichten. Denn die einen gleichen Streitern, welche mit uns kämpfen, als Diener Gottes, die anderen Räubern . . . . Wegen dieser Widersacher, welche durch den Körper und was ausser ihm ist, die Seele zu bezwingen trachten, kam der Herr herab" . . . . u. s. w. Im folgenden spricht nun Clemens davon, wie die guten Engel den Menschen nicht zu schützen vermögen; der Herr kommt herab, um zwischen den Engelheeren Frieden zu stiften: „deshalb kam der Herr herab, um Frieden zu stiften zwischen denen, welche vom Himmel her sind, nicht denen, welche von der Erde stammen, wie der Apostel sagt, Frieden auf Erden und Ruhm in der Höhe" . . . . u. s. w. p. 799 D/800 A. — Clemens stellt in dieser lehrreichen Stelle Christus als den Beschützer vor den bösen Engeln hin, welche die Menschen in ihre Gewalt zu bekommen trachten. Die guten Engel wollen die Menschen beschützen, sind aber dazu nicht imstande. Christus kommt deshalb herab, eilt ihnen zu Hilfe und besiegt die bösen Engel und zwingt sie zum Frieden. Es geht ein gewisser dramatischer Zug durch diese Anschauung unseres Autors; sie wurzelt zunächst in den Hoffnungen der Apocalypse vom Siege Christi mit seinen Engeln über Satanas und seine Scharen. Es ist ferner zu beachten, dass Clemens auch in dieser Stelle den Angriff der bösen Engel gegen die Seele des Menschen gerichtet sein lässt. Diese hier vorliegende Anschauung, dass das Schicksal (εἱμαρμένη) die Vereinigung feindlicher Engel oder Geistermächte sei, welche die Sterne bewohnen und von ihnen aus die Geschicke der Menschen lenken, könnte man versucht sein für eine Wiedergabe der haeretisch-gnostischen Lehre des Theodotus über das Schicksal zu halten, welche der Lehre des Bardesanes ähnlich gewesen sein wird. Dies ist nicht der Fall. Vielmehr liegt uns hier wieder ein Bruchstück der christlichen Gnosis unseres Autors vor. Er hat sich formell der Lehre des Theodotus angeschlossen, wie er dies häufig thut, ihr aber einen christlichen Inhalt gegeben, welcher aus allem gebildet ist, was im N. T. über die Engel gesagt ist. So enthalten z. B. die Worte: „er kam herab, um Frieden zu stiften" . . . . eine nicht zu verkennende Beziehung auf Col. 1 v. 20; charakteristisch ist es, dass Clemens die guten Engel mit den Mietlingen zusammenstellt (p. 799 D). Der Ton der Ausführungen unseres Autors hat einen deutlich zu hörenden christlichen und antihaeretischen Klang. Clemens wollte mit dieser seiner christlich-gnostischen Doktrin derjenigen, welche Theodotus vortrug, ein Paroli bieten.

Die eigene selbständige Stellung, welche Clemens einnimmt, besteht ferner darin, dass er den die Gestirne beherrschenden Engeln, den guten und bösen, den guten resp. bösen Einfluss zuschreibt, nicht den Gestirnen selbst. Diesen misst er nur ein Anzeigen des Schicksals bei, wie dem Vogelflug; die Konstellation der Gestirne (*ἀστροθεσία*) zeigt, welches Schicksal den Menschen durch die Engel, die guten und bösen, bereitet ist. Deshalb sagt Clemens in dem weiteren Verlauf seiner Ausführungen auf p. 800 A/B l. Sp., dass der Stern zu Bethlehem eine neue Zeit andeute, die des neuen Heils; sie zerstört die alte Konstellation der Gestirne. Die alte Zeit war die, wo die Menschen unter der Herrschaft der bösen Engel standen, welche sie in die Bande der Leidenschaften schlugen. — Wir sagten eben, dass Clemens sich betreffend den Kampf Christi gegen die bösen Engel auf das N. T. stützt. Das zeigt auch eine Stelle aus quis dives, nämlich § 30; indem er sich an Ephes. 6 v. 12 anlehnt, sagt er: „oder wer hat sich unserer mehr als der Erlöser erbarmt, die wir um ein weniges von den weltbeherrschenden Mächten der Finsternis (*κοσμοκράτορες τοῦ σκότους*) getödet worden wären, durch die vielen Wunden, Furcht, Begierde, Zornausbrüche, Enttäuschungen und Lüste?" . . . In jenem Ephes.-Verse finden sich auch die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας*, von welchen Clemens p. 803 r. Sp. C sprach: „es kauft uns der Herr durch sein kostbares Blut von den alten Machthabern los, indem er uns von den Sünden befreit, durch welche die Geister der Schlechtigkeit über uns herrschen".

Fassen wir alles, was wir in diesem Paragraphen gefunden und betrachtet haben, zusammen, so erblicken wir einen noch gährenden und fester Form entbehrenden Stoff zu einer eigenartigen Lehre vom Logoschristus als Bekämpfer und Besieger der bösen Engel. Diesen Stoff hat nun Origenes aufgenommen und ihn in eine feste dogmatische Form gegossen.

Jetzt ist es an der Zeit, die Schuld, welche wir vorhin auf uns genommen, den Tod Christi, zu besprechen und zu untersuchen, ob er ein wirklicher oder ein scheinbarer gewesen sei, einzulösen. Hiermit verbindet sich eine Darstellung dessen, was Clemens über Auferstehung und Erhöhung Christi lehrt, von selbst.

§ 6.

Tod, Auferstehung und Erhöhung Christi.

Gehen wir unverzüglich in medias res über und vertiefen wir uns in die Hauptstellen. In Protr. p. 16 fin. bekräftigt Clemens Ephes. 2 v 4, 5 mit dem kurzen, aber inhaltsschweren Satze: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος καὶ συνταφεὶς Χριστῷ συνυψοῦται θεῷ.* Der Logos lebt mit dem angenommenen Menschen Christus, trennt sich nie mehr von ihm; selbst im Tode verlässt er ihn nicht, sondern steigt mit ihm in's Grab; nach der Auferweckung des Menschen Christus wird er mit ihm erhöht. Damit will Clemens die Unzertrennlichkeit der Verbindung, welche der Logos mit dem Menschen Christus eingegangen ist, kennzeichnen. Eine nähere Schilderung des Sterbens, des Begrabenwerdens und des Auferstehens giebt hier Clemens nicht; wir werden sie später kennen lernen. In Str. V p. 510 B stellt Clemens ferner den Grundsatz auf: „nicht hätte Christus den Tod vernichten können, wenn er ihnen (d. h. den Menschen) nicht selbst wesensgleich hätte genannt werden können". Er meint damit, dass Christus ebenso wie ein Mensch sterben musste, um dann den Tod vernichten zu können. Nur indem er als Mensch starb, konnte er ja mit dem Tode in Beziehung treten. — Am ausführlichsten spricht unser Autor in Fragm. p. 798 r. Sp. B/C: „er starb aber als das Pneuma, welches auf ihn im Jordan herniedergekommen war, nicht von selbst gekommen, sondern gesandt, weggetreten war, damit auch der Tod thätig sein konnte; denn wie hätte der Leib sterben können, wenn noch das Leben in ihm gewesen wäre, es starb aber der Leib". Es wird hier wie in anderen schon besprochenen Stellen das Pneuma als die neue göttliche Lebenskraft Christi angesehen. Diese musste erst entweichen, damit sein Leib sterben konnte. „Es starb aber der Leib"; also ist der Leib Christi wie der eines jeden anderen Menschen dem Tode anheim gefallen. Dies geschieht durch Erlöschen der physischen Lebenskraft, der *ζωτικὴ δύναμις*, welche in der *ψυχὴ ἄλογος* weilt. Diese besass Christus ebenfalls, sie trat aber hinter der neuen göttlichen Lebenskraft, dem Pneuma, zurück. — Lassen wir nun Clemens weiter sprechen: „so könnte man also sagen, dass der Tod den Erlöser in seine Gewalt bekommen hat; das wäre unsinnig zu behaupten

(sc.). Denn nachdem der Leib gestorben war und der Tod ihn so in seine Gewalt bekommen hatte, da sandte der Erlöser den hinzukommenden Strahl seiner Macht hinauf und verjagte den Tod; den toten Körper aber weckte er auf, nachdem er die Leiden abgeworfen hatte" .... Zunächst spricht auch dieser Satz dafür, dass die physische Lebenskraft des Menschen Christus im Sterben erlosch. Der Tod glaubt Christus in seine Gewalt bekommen zu haben, weil der Leib tot ist; er weiss aber nicht, dass in dem Menschen Christus der göttliche Logos lebte, welcher mit diesem in's Grab gestiegen und selbst in dem toten Leibe gegenwärtig ist. Der Logos nimmt nun einen Strahl seiner göttlichen Macht, welcher zu ihm kommt, bedroht mit ihm den Tod und verjagt diesen. Es ist also anzunehmen, dass Clemens die Vorstellung gehabt habe, der Logos habe im Sterben und Begrabenwerden des angenommenen Menschen sich seiner vom Vater gegebenen Kraft entäussert und sie ihm zeitweise zurückgegeben, ebenso wie die göttliche Seele Christi sich selbst in die Hände des Vaters zurücklegt und das Pneuma von ihm wegtretend zu Gott zurückkehrt. Nachdem der Logos auf diese Weise den Tod überlistet und ihn den Wächter des Grabes verjagt hat, weckt er den toten Körper des Menschen Christus wieder auf. Clemens glaubt demnach an eine persönliche Auferstehung des Herrn in demselben Leibe, welchen er während seines Erdenwallens getragen hat. Eine Verklärung oder Umwandlung in einen pneumatischen Leib findet erst bei der Erhöhung statt. Hiervon spricht zwar Clemens nicht ausdrücklich, wir sind aber durchaus berechtigt, dies aus seiner Gesamtanschauung zu folgern. Folglich muss auch angenommen werden, dass das Pneuma, welches von ihm weggetreten war, desgleichen die göttliche Seele, welche sich in die Hände des Vaters gelegt hatte, in den wiedererwachten Körper zurückkehrt. Ob aber auch die hylische Seele, welche beim Sterben sich in Staub aufgelöst haben muss, zu neuem Leben erweckt und wieder angenommen wird, davon spricht Clemens ebenfalls nicht besonders. Da aber nach der Psychologie unseres Autors diese Seele das Fleisch der göttlichen ist, so ist wohl anzunehmen, dass sie ebenso wie der Leib des psychischen Menschen wieder erweckt und wieder angenommen wird. Ferner spricht hierfür die Wiedererweckung der physischen Lebenskraft, welche in der hylischen Seele ist. — In der Fortsetzung dieser Stelle spricht nun Clemens von dem psychischen Christus, unter welchem der erhöhte

zu verstehen ist und knüpft hieran eine Betrachtung über die Rettung der göttlichen Seele des Menschen Christus und über seinen pneumatischen Samen (τὸ σπέρμα τὸ πνευμ.) an. Auf diese Stelle hatten wir uns im § 4 D schon berufen. „Der psychische Christus sitzt zur Rechten des Weltschöpfers, wie auch David sagt, setze dich zu meiner Rechten . . . . Er sitzt aber dort bis zur Vollendung aller Dinge, damit sie erkennen, in welchen sie gestochen haben. Sie stachen aber in die äussere Erscheinung, welche das Fleisch des psychischen war". Unter τὸ φαινόμενον, was wir mit äusserer Erscheinung übersetzen, ist der Erscheinungsmensch ὁ ἄνθρωπος φαινόμενος zu verstehen; diese Bezeichnung ist, wie wir wissen, nicht in doketischem Sinne aufzufassen. — Die Worte: „damit sie sehen" . . . . geben ev. Jo. 19 v. 37 wieder. An das zweite Citat, welches in diesem Verse sich findet, anknüpfend, fährt Clemens nun fort: „ein Knochen (Bein) an ihm soll nicht zerbrochen werden, sagt sie; wie bei Adam bezeichnet die Prophetie allegorisch die Seele mit Knochen. Denn die Seele Christi legt sich selbst während der Leib leidet, in die Hände des Vaters zurück. Der pneumatische Samen aber, welcher in dem Knochen (Bein) ist, legt sich nicht selbst zurück, sondern er selbst rettet ihn". — Clemens hatte p. 797 l. Sp. B die Worte Adams aus Gen. 2 v. 23: „dieses ist Knochen (Bein) von meinem Knochen (Bein)" allegorisch auf die ψυχὴ λογικὴ Adams gedeutet; deshalb sagt er hier, dass ebenso wie bei Adam, bei Christus unter dem ὀστοῦν die göttliche Seele zu verstehen sei; diese wird nicht zerbrochen, sondern giebt sich selbst in die Hände des Vaters zurück. Ferner nimmt Clemens hier Bezug auf seine Lehre von dem σπέρμα τὸ πνευματικόν, welche er p. 797 r. Sp. B. vorgetragen hatte. Wie das Mark in dem Knochen ist, so steckt in der göttlichen Seele dieser pneumatische Same gleichsam als ihr Mark; er wird von der Weisheit Gottes eingesät. Einen solchen pneumatischen Samen — aber von eigenartiger Stärke — hat auch der Mensch Christus in seiner göttlichen Seele. — So sehen wir denn hier bestätigt, was wir bereits im § 4 D behaupteten, dass das Pneuma, welches Christus in der Taufe empfing, und der pneumatische Same keine Mischung, sondern nur eine Verbindung sind und beide auf verschiedene Weisen, welche hier geschildert sind, gerettet werden. Es ist ferner noch zu bemerken, dass Clemens betreffend das Sich-selbst-zurückgeben der Seele Christi auf ev. Luc. 23 v. 46 fusst. — In anderer Weise wird die Rettung des

pneumatischen Samens im Anfang der epitomae, p. 789 l. Sp. dargestellt, wobei Clemens ebendieselbe Lucas-Stelle zu Grunde legt: „Vater, in deine Hände lege ich mein Pneuma, sagt er; das σαρκίον meint er, welches die Weisheit dem Logos eingelegt hatte, den pneumatischen Samen; nachdem er diesen entlassen, stieg er hinab" (sc. in das Grab). — Das Wort σαρκίον ist Deminutiv von σάρξ; es dürfte schwer sein, es mit einem entsprechenden deutschen Worte wiederzugeben, man müsste denn Fleischchen oder Fleischlein sagen. Der pneumatische Same hat aus dem Grunde diese Bezeichnung, weil er ja das fleischige Mark der Seele ist.

Dies ist es, was unser Autor über den Tod des menschgewordenen Logos, Jesu Christi, lehrt. Es folgt aus alle dem für uns, dass Clemens nichts ferner gelegen, als dem Doketismus zu huldigen. Der Tod ist als dem aller Menschen gleich vorgestellt; einen solchen menschlichen Tod konnte nur ein wirklicher Mensch erleiden.

Bis jetzt haben wir noch nicht erwogen, wie wir uns den psychischen, den erhöhten Christus vorzustellen haben. Die Bezeichnung psychisch weist uns den Weg zu einer richtigen Vorstellung.

Wie wir wissen, nennt unser Autor nicht selten den inneren Menschen im Gegensatz zu dem äusseren oder Erscheinungsmenschen, kurz den psychischen, insofern er sich aus dem choischen und psychischen Menschen, d. h. der choischen und göttlichen Seele zusammensetzt. Solch' ein psychischer oder Seelenmensch war Adam im Paradiese. — In diesem Sinne haben wir unter dem psychischen Christus den inneren Menschen Christus zu verstehen, welcher von dem Erscheinungsmenschen umhüllt ist; dieser wurde in der in Rede stehenden Stelle mit τὸ φαινόμενον bezeichnet. Bei der Erhöhung wird zunächst der Erscheinungsmensch abgelegt. So gleicht denn der erhöhte, der psychische Christus äusserlich dem ersten Menschen Adam, jedoch unterscheidet er sich darin wesentlich von ihm, dass seine ψυχὴ ἄλογος nur noch seine σάρξ ist, aber nicht mehr zugleich ein Organ. Diese Seele hatte Christus nach seiner Auferweckung wieder erhalten. Ferner darf man wohl annehmen, dass diese Seele eine Läuterung von allem Choischen, was ihr anhaftet, durchgemacht hat; mit anderen Worten sie hat ihren stofflichen Charakter ebenso wie ihre Eigenschaft als Organ verloren. — Demnach haben wir uns den erhöhten Christus als einen

Menschen vorzustellen, welcher aus einer göttlichen Seele, in welcher der pneumatische Same ist, angethan mit einer aus der verklärten hylischen oder choischen Seele bestehenden Leiblichkeit besteht, ferner wieder im Besitz der Fülle des Pneuma ist, das über ihn im Jordan ausgegossen war. In diesem erhöhten Christus wohnt der Logos, ebenso wie er in ihm während seines irdischen Lebens geweilt hatte; *συνυφοῦται* sagte Clemens ausdrücklich in Protr. p. 16 fin. Der Logos und Christus sind eine Einheit, eine einheitliche Person, auf Erden und im Himmel.

Es ist für uns, welche wir in einer ganz anderen Vorstellungswelt als unser Autor leben, sehr schwer, seine Vorstellung von dem erhöhten Christus, als eines Menschen, uns zu eigen zu machen. Wir müssen zum Zweck dessen unsere Vorstellungswelt verlassen und uns in die seinige versetzen. Keinesfalls aber ist es erlaubt, diese clementinische Vorstellung willkürlich so zu ändern, dass sie in unsere Vorstellungswelt hineinpasst. Mit einem Wort: entweder kann man durch das Versenken in die Welt unseres Autors seine Vorstellung erfassen, oder man muss sie hinnehmen, wie sie ist. — Wenn wir dies als eine Norm dafür hinstellen, wie wir uns die clementinische Vorstellung vom erhöhten Christus uns anzueignen haben, so gilt dies in gleicher Weise für das Erfassen der Vorstellung unseres Autors von seinem Logoschristus als einer streng einheitlichen Person, einer gottmenschlichen.

Wir müssen uns wieder die schon öfters besprochene Doktrin vom inneren und äusseren Menschen vor die Augen führen. Der innere Mensch, welchen Clemens auch kurz den psychischen nennt, setzt sich aus dem choischen und psychischen zusammen; der psychische steckt in dem choischen als ein ganzer, nicht als ein Teil in einem Teile durch eine nicht zu beschreibende Kraft Gottes (cf. Psychol. § 2 und Fragm. p. 797 l. Sp. B). — Als eine Spezialisierung dieser Vorstellung, dass der innere Mensch zwar ein doppelter, trotzdem aber nur ein Mensch ist, können wir die Vorstellung von der Person des Logoschristus ansehen. Nicht nur zwei Seelen, sondern zwei Menschen sind ineinander, — denn der psychische Mensch ist ja nur die göttliche, der choische die choische oder nicht-göttliche Seele; der persönliche Logos, ein himmlischer Mensch, ist in dem irdischen Menschen Christus eingeschlossen *οὐ μέρει μέρος ἀλλὰ ὅλῳ ὅλος συνὼν ἀρρήτῳ θεοῦ δυνάμει.* Natürlich ist der gesamte innere Mensch Christus der choische, in welchem der

psychische Mensch, der Logos, ist; beide werden eingeschlossen von dem Erscheinungsmenschen Christus, wie überhaupt der innere Mensch von dem äusseren oder Erscheinungsmenschen umhüllt wird. — Wenn wir eine Parallele ziehen einerseits zwischen dem Logos als psychischen Menschen und dem psychischen Menschen im allgemeinen, andererseits zwischen Christus als choischen und dem choischen Menschen im allgemeinen, so wird unsere Behauptung bestätigt und gerechtfertigt. Eine solche Parallele können wir natürlich nur in grossen Zügen ziehen.

Der psychische Mensch ist die göttliche Seele, der choische die choische oder unvernünftige; zwischen beiden besteht ein ganz bestimmtes Verhältnis. Dieses ist im § 6 B der Psychologie gezeigt worden; wir entnehmen von dort das Nötige. — Die göttliche Seele als *τὸ ἡγεμονικόν* oder *τὸ λογιστικόν* ist zunächst das Mittel, durch welches der Mensch denkt; da sie nun ja der psychische Mensch ist, so ist dieser der denkende Mensch. Wenn nun der Logos die Stellung des psychischen Menschen einnimmt, so ist er der denkende; er denkt alles, was die Ausführung des Erlösungswerks betrifft; mit einem Wort, er ist das göttliche Denken in Christus, welches ihn sein ganzes Werk übersehen und erfassen lässt, ihn in den Willen Gottes einführt, so dass er zum *θέλημα παντοκρατορικόν* wird.

Das *ἡγεμονικόν* ist ferner die Ursache der *ξύστασις* im Menschen. Unter ihr ist der geordnete Zustand zu verstehen, welchen es in die *ἀρχὴ τῆς ζωῆς*, das Leben mit Bewusstsein, bringt. Dieses ist nun ein Chaos, insofern es durch die *παθητικά* gegeben wird, welche die Eindrücke der Sinnenwelt, so wie sie gerade kommen, empfangen, aber nicht ordnen und klären. In dieses Chaos bringt das *ἡγεμονικόν* die *ξύστασις*, den geordneten Zustand. Die *παθητικά* gehen von der hylischen oder unvernünftigen Seele aus; daher werden nicht nur sie, sondern auch die hylische Seele diesem geordneten Zustande untergeordnet. Die hylische Seele wird von der göttlichen geleitet, so dass sie sich in dem Wirrwarr von Eindrücken zurechtfinden kann. Darin zeigt sich das *ἡγεμονικόν* als das leitende Prinzip. — In derselben Weise nun bringt der Logos als innerer Mensch, sozusagen als sein *ἡγεμονικόν*, die *ξύστασις* in das Leben Christi als Erlöser. Denn der Mensch Christus, als *ἄλογον* gedacht, steht unter einer Unzahl von Empfindungen und Eindrücken; er sieht die Menschen in der Irre gehen, den nichtigen Göttern dienen, den unsittlichen Mysterien fröhnen, schaut, wie sie den zahllosen Leiden-

schaften ausgesetzt sind und mit ihnen kämpfen, oder gar sich ihnen willenlos dahingeben. Ausserdem weiss er, dass die bösen Engel unter Anführung ihres Herrschers die Menschen zu unterjochen trachten, die guten Schutzengel derselben bekämpfen und in die Flucht treiben. All' diesem sittlichen Elend der Menschen will Christus nach seiner Mission, deren er sich bewusst ist, abhelfen; er steht aber dem Chaos von Empfindungen, welches ihm dieses erweckt, ratlos gegenüber, weiss nicht, wie er es anfangen soll, allen Menschen gleichmässig zu helfen. Da giebt ihm nun der Logos als sein ἡγεμονικόν die ξύστασις, er ordnet und klärt die auf Christus einstürmenden Empfindungen; er giebt ihm die Direktive, leitet ihn bei der Ausführung des Erlösungswerks, so dass es allen Menschen zum Segen gereicht und nach der von Gott gesetzten Ordnung vor sich geht. — Unter diesen Gesichtspunkten ist der Logos, der psychische Mensch, als das ἡγεμονικόν des choischen Menschen, Christus, anzusehen.

Indem Christus, geleitet durch den Logos, dieser seiner Aufgabe gerecht wird, lebt er nicht mehr wie ein gewöhnlicher Mensch, sondern führt ein vom Logos bestimmtes Leben, das eines Gottmenschen und Erlösers; mit anderen Worten, der Logos giebt Christus ein Leben voll göttlicher Zwecke. Dadurch nimmt der Logos ebenfalls die Stelle des ἡγεμονικόν ein. Durch dasselbe nämlich „lebt" der Mensch und „lebt irgendwie", wie Clemens sagt, womit er meint, dass der Mensch nicht nur wie ein Tier dahinlebt, welches sich nur ernährt und fortpflanzt, sondern ein Leben führt, welches auf bestimmte Zwecke gerichtet ist.

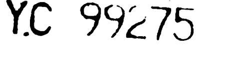
Hierdurch, glauben wir, hat unsere Behauptung, dass der Logos und Christus sich zu einander verhalten, wie der psychische Mensch zu dem choischen, ihre Bestätigung gefunden.

Wir sind nun am Ende unserer Aufgabe, das Bild, welches sich Clemens in seinen Gedanken von der Person und dem Werk des Logoschristus gezeichnet hatte, wiederzugeben. — Indem wir die einzelnen Züge dieses Bildes schufen, trat uns bei einem jeden derselben das aufrichtige und heisse Ringen des Geistes unseres Autors nach der Erkenntnis, wer Christus sei, vor die Augen. Er will sie aber nicht allein für sich gewinnen und eigennützig für sich behalten, vielmehr will er mit ihr wie mit einer Fackel den gleichermassen auf verschiedenen Pfaden in der Irre gehenden Menschen

den einen Weg weisen, welchen sie alle suchen, aber nicht finden können. Es geht ein universalistischer und zugleich apologetischer Zug durch seine Logoschristologie. Der Logoschristus ist der von Gott gesandte Lehrer und Erlöser, welcher allen Menschen, welche in so mannigfach verschiedener Weise nach Erlösung und Wiedervereinigung mit der Gottheit suchen, die Heiden im Götzendienst, Mysterienkultus und Philosophie, die Juden im Gesetz Mosis, die Gnostiker in der Gnosis, das eine wahre Heil anbietet und ihnen dazu verhilft, es nicht nur zu ergreifen, sondern auch festzuhalten.



Univ.-Buchdruckerei v. J. Hörning in Heidelberg.



Zwei Abhandlungen
über T. Flavius Clemens
Alexandrinus.

